

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على سيدنا محمد وآله

الفصل السادس

من الكتاب الأول: في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه

وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه مقدمة ولواحق

فالمقدمة في الفكر الإنساني، الذي تميز به البشر عن الحيوانات واهتدى به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والنظر في معبوده وما جاءت به الرسل من عنده، فصار جميع الحيوانات في طاعته وملك قدرته وفضله به على كثير خلقه.

الفصل الأول

في أن العلم والتعليم طبيعي

في العمران البشري

اعلم أن الله سبحانه ميز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنات وشرفه، وذلك أن الإدراك - وهو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته - هو خاص بالحيوانات فقط من بين سائر الكائنات والموجودات.

فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها بما ركب الله فيها من الخواص الظاهرة: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، يتترع بها صور المحسوس، ويجول بذهنه فيها فيجرد منها صوراً أخرى، والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس والجولان الذهني بالانتزاع والتركيب؛ وهو معنى الأفتدة من قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾ [النحل ٨٧]، والأفتدة جمع فؤاد، وهو هنا الفكر، وهو على مراتب:

الأولى: تعقل الأمور المترتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليقصد إيقاعها بقدرته، وهذا الفكر أكثر تصورات؛ وهو العقل التمييزي الذي يحصل منفعه ومعاشه ويدفع مضاره.
ثانياً: الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم أكثرها تصديقا

تحصل بالتجربة شيئا فشيئا إلى أن تتم الفائدة منها؛ وهذا هو المسمى بالعقل التجريبي.

الثالثة: الفكر الذي يفيد العلم بمطلوب، أو الظن وراء الحسن لا يتعلق به عمل، وهذا هو العقل النظري، وهو تصورات وتصديقات تتظم انتظاما خاصا على شروط خاصة، فتفيد معلوما آخر من جنسها في التصور أو التصديق ثم ينتظم مع غيره فيفيد معلوما آخر كذلك، وغاية إفادته صور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ويصير عقلا محضا ونفسا مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية.

فصل

في أن تعليم العلم من جملة الصنائع

وذلك أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما هم بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئ وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلًا. وهذه الملكة هي في غير الفهم والوعي. لأننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيتها، مشتركًا بين من شدا في ذلك الفن، وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامي الذي لم يحصل علمًا، وبين العالم النحرير. والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما، فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي. والمملكات كلها جسمانية، سواء كانت في البدن أو في الدماغ، من الفكر وغيره، كالحساب. والجسمانيات كلها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم. ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أو صناعة يفتقر إلى مشاهير المعلمين فيها معتبرًا عند كل أهل أفق وجيل. ويدل أيضًا على أن تعليم العلم صناعة اختلاف الاصطلاحات فيه. فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به، شأن الصنائع كلها، فدل على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم، إذ لو كان من العلم لكان واحدًا عند جميعهم. ألا ترى إلى علم الكلام كيف تحالف في تعليمه اصطلاح المتقدمين والمتأخرين، وكذا أصول الفقه وكذا العربية، وكذا كل علم يتوجه إلى مطالعته، تجد الاصطلاحات في تعليمه متخالفة، فدل على أنها صناعات في التعليم. والعلم واحد في نفسه.

وإذا تقرر ذلك، فاعلم أن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد أن ينقطع عن أهل المغرب، باختلال عمرانه وتناقص الدول فيه. وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها كما مر.

وذلك أن القيروان وقرطبة كانتا حاضرتي المغرب والأندلس، واستبحر عمرانها، وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة وبحور زاخرة. ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما، وما كان فيهما من الحضارة. فلما خربت انقطع التعليم من المغرب إلا قليلاً، كان في دولة الموحدين بمراكش مستفاداً منها. ولم ترسخ الحضارة بمراكش لبداءة الدولة الموحدية في أولها، وقرب عهد انقراضها بمبدها، فلم تتصل أحوال الحضارة فيها إلا في الأقل.

وبعد انقراض الدولة بمراكش، ارتحل إلى المشرق من إفريقية، القاضي أبو القاسم بن زيتون، لعهد أواسط المائة السابعة، فأدرك تلميذ الإمام ابن الخطيب، فأخذ عنهم، ولقن تعليمهم. وحذق في العقليات والنقلات، ورجع إلى تونس بعلم كثير وتعليم حسن. وجاء على أثره من المشرق أبو عبد الله بن شعيب الدكالي. كان ارتحل إليه من المغرب، فأخذ عن مشيخة مصر ورجع إلى تونس واستقر بها. وكان تعليمه مفيداً، فأخذ عنهما أهل تونس. واتصل سند تعليمهما في تلاميذهما جيلاً بعد جيل، حتى انتهى إلى القاضي محمد بن عبد السلام، شارح ابن الحاجب، وتلميذه وانتقل من تونس إلى تلمسان في ابن الإمام وتلميذه. فإنه قرأ مع ابن عبد السلام، على مشيخة واحدة، وفي مجالس بأعيانها، وتلميذ ابن عبد السلام بتونس، وابن الإمام بتلمسان لهذا العهد، إلا أنهم من القلة بحيث يخشى انقطاع سندهم.

ثم ارتحل من زواوة في آخر المائة السابعة أبو علي ناصر الدين المشد إلى المشرق وأدرك تلميذ أبي عمرو بن الحاجب، وأخذ عنهم ولقن تعليمهم. وقرأ مع شهاب الدين القرافي في مجالس واحدة، وحذق في العقليات والنقلات. ورجع إلى المغرب بعلم كثير وتعليم مفيد، ونزل بجاية واتصل سند تعليمه في طلبتها. وربما انتقل إلى تلمسان عمران المشد إلى تلميذه وأوطنها وبث طريقته فيها. وتلميذه لهذا العهد ببجاية وتلمسان قليل أو أقل من القليل.

وبقيت فاس وسائر أقطار المغرب خلوا من حسن التعليم من لدن انقراض تعليم قرطبة والقيروان، ولم يتصل سند التعليم فيهم، فعسر عليهم حصول الملكة والحذق في العلوم. وأيسر طرق هذه الملكة قوة اللسان بالمحاوراة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مرامها. فتجد طالب العلم منهم، بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية، سكوتاً لا ينطقون ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة. فلا يحصلون على

طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم. ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل، تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر أو علم، وما أتاهم القصور إلا من قبل التعليم وانقطاع سنده. وإلا فحفظهم أبلغ من حفظ من سواهم، لشدة عنايتهم به، وظنهم أنه المقصود من المكة العلمية وليس كذلك. ومما يشهد بذلك في المغرب، أصن المدة المعينة لسكنى طلبة العلم بالمدارس عندهم ست عشرة سنة، وهي بتونس خمس سنين. وهذه المدة بالمدارس، على المتعارف، هي أقل ما يتأتى فيها لطالب العلم حصول مبتغاه من الملكة العلمية أو اليأس من تحصيلها، فطال أمداها في المغرب لهذه العصور لأجل عسرها من قلة الجودة في التعليم خاصة، لا مما سوى ذلك.

وأما أهل الأندلس، فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم، لتناقص عمران المسلمين بها منذ مئتين من السنين. ولم يبق من رسم العلم عندهم إلا فن العربية والأدب، اقتصروا عليه، وانحفظ سند تعليمه بينهم، فانهفظ بحفظه. وأما الفقه بينهم فرسم خلو وأثر بعد عيني. وأما العقلیات فلا أثر ولا عين وما ذاك إلا لانقطاع سند التعليم فيها بتناقص العمران، وتغلب العدو على عامتها، إلا قليلاً بسيف البحر شغلهم بمعاشهم أكثر من شغلهم بها بعدها. والله غالب على أمره.

وأما المشرق فلم ينقطع سند التعليم فيه، بل أسواقه نافقة وبحوره زاخرة، لاتصال العمران الوفور واتصال السند فيه. وإن كانت الأمصار العظيمة التي كانت معادن العلم قد خربت، مثل بغداد والبصرة والكوفة، إلا أن الله تعالى قد أдал منها بأمصار أعظم من تلك. وانتقل العلم منها إلى عراق العجم بخراسان، وما وراء النهر من المشرق، ثم إلى القاهرة وما إليها من المغرب، فلم تزل موفورة وعمرانها متصلاً وسند التعليم بها قائماً. فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم، بل وفي سائر الصنائع. حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم، أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشد نباهة وأعظم كياساً بفطرتهم الأولى. وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب. ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية ويشيعون لذلك، ويولعون به، لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع وليس كذلك.

وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة،

اللهم إلا الأقاليم المنحرفة مثل الأول والسابع، فإن الأمزجة فيها منحرفة والنفوس على نسبتها كما مر. وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب، هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة، من العقل، المزيد، كما تقدم في الصنائع، ونزيده الآن شرحاً وتحقيقاً. وذلك أن الحضرة لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمساكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم، وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذلك كله آداب بوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك، حتى كأنها حدود لا تتعدى. وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً، تستعد به لقبول صناعة أخرى، ويتهيأ بها العقل بسرعة الإدراك للمعارف.

ولقد بلغنا في تعليم الصنائع عن أهل مصر غايات لا تدرك، مثل أنهم يعلمون الحمر الإنسانية والحيوانات العجم من الماشي والطائر مفردات من الكلام والأفعال يستغرب ندورها، ويعجز أهل المغرب عن فهمها فضلاً عن تعليمها. وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية، تزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس، إذ قدمنا أن النفس إنما تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات، فيزدادون بذلك كسباً لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية، فيظنه العامي تفاوتاً في الحقيقة الإنسانية وليس كذلك. ألا ترى إلى أهل الحضرة مع أهل البدو، كيف تجد الحضري متحلياً بالذكاء ممتلئاً من الكيس، حتى إن البدوي ليظنه أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وعقله، وليس كذلك. وما ذاك إلا لإجادته من ملكات الصنائع. والآداب، في العوائد والأحوال الحضرية، ما لا يعرفه البدوي. فلما امتلأ الحضري في الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها، ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها لكمال في عقله، وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وحيلتها عن فطرته، وليس كذلك. فإننا نجد من أهل البدو من هو في أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرته، وإنما الذي ظهر على أهل الحضرة من ذلك فهو رونق الصنائع والتعليم، فإن لها آثاراً ترجع إلى النفس كما قدمناه. وكذا أهل المشرق لما كانوا في التعليم والصنائع أرسخ رتبة وأعلى قدماً، وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة، لما قدمناه في الفصل قبل هذا، ظن المغفلون في بادئ الرأي أنه لكمال في حقيقة الإنسانية اختصوا به عن أهل المغرب، وليس ذلك بصحيح فتفهمه. والله يزيد في الخلق ما يشاء، وهو إله السماوات والأرض.

الفصل الثالث

في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران

وتعظم الحضارة

والسبب في ذلك أن تعليم العلم، كما قدمناه، من جملة الصنائع. وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم، انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان، وهي العلوم والصنائع. ومن تشوف بفطرته إلى العلم، ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي، لفقدان الصنائع في أهل البدو كما قدمناه، ولا بد له من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة، شأن الصنائع في أهل البدو.

واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام، واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفتتوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستتباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين. ولما تناقص عمرانها وابدع سكانها، انطوى ذلك البساط، بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام. ونحن، لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة، من بلاد مصر، لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتفتتت، ومن جملتها تعليم العلم. وأكد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور بها، منذ مائتين من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب وهلم جرا. وذلك أن أمراء الترك في دولتهم يخشون عادية - سلطانهم على من يتخلفونه من ذريتهم، لما له عليهم من الرق أو الولاء، ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته. فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط ووقفوا عليها الأوقاف المغلة يجعلون فيها شركًا لولدتهم، ينظر عليها أو يصيب منها، مع ما فيهم غالبًا من الجنوح إلى الخير والصلاح والتماس الأجور في المقاصد والأفعال. فكثرت الأوقاف لذلك وعالت الغلات والفوائد، وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جرايتهم منها، وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب ونفقت بها أسواق العلوم وزخرت بحارها. والله يخلق ما يشاء.

الفصل الرابع

في أصناف العلوم

الواقعة في العمران لهذا العهد

اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار، تحصيلاً وتعلماً، هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره. وصنف نقلي يأخذه عن وضعه.

والأول: هي العلوم الحكيمة الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره ويبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر.

والثاني: هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي. ولا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة، لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي. إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر، بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي، فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه. وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات، من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة. ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي، الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن. وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة، لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنمق أو بالإجماع أو بالإلحاق، فلا بد من النظر في الكتاب: ببيان ألفاظه أولاً، وهذا هو علم التفسير، ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي ﷺ الذي جاء به من عند الله، واختلاف روايات القراء في قراءته، وهذا هو علم القراءات، ثم بإسناد السنة إلى صاحبها، والكلام في الرواة الناقلين لها، ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم، ويعمل ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك. وهذه هي علوم الحديث.

ثم لا بد في استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني، يفيدنا العلم بكيفية هذا الاستنباط، وهذا هو أصول الفقه. وبعد هذا نحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى المكلفين،

وهذا هو الفقه. ثم إن التكليف: منها بدني، ومنها قلبي، وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد مما لا يعتقد. وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمر الحشر والنعيم والعذاب والقدر. والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام. ثم النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم اللسانية، لأنه متوقف عليها وهي أصناف. فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان وعلم الأدب، حسبما نتكلم عليها كلها. وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها، وإن كانت كل ملة على الجملة لا بد فيها من مثل ذلك، فهي مشاركة لها في الجنس البعيد من حيث إنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلغ لها.

وأما على الخصوص فمباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها. وكل ما قبلها من علوم الملل فمهجورة، والنظر فيها محظور. فقد نهى الشرع عن النظر في الكتب المنزلة غير القرآن. وقال ﷺ: «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد». ورأى النبي ﷺ في يد عمر ؓ ورقة من التوراة، فغضب حتى تبين الغضب في وجهه، ثم قال: «ألم آتكم بها بيضاء نقية؟ والله لو كان موسى حيًا ما وسعه إلا اتباعي».

ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد تفتت أسواقها، في هذه الملة بما لا مزيد عليه وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها، وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق. وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه وأوضاع يستفاد منها التعليم. واختص المشرق من ذلك والمغرب بما هو مشهور حسبما ذكره الآن عند تعديد هذه الفنون. وقد كسدت لهذا العهد أسواق العلم، بالمغرب، لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم، كما قدمناه في الفصل قبله. وما أدري ما فعل الله بالمشرق، والظن به نفاق العلم فيه واتصال التعليم في العلوم، وفي سائر الصنائع الضرورية والكمالية، لكثرة عمرانه والحضارة، ووجود الإعانة لطالب العلم بالجراية من الأوقاف التي اتسعت بها أرزاقهم. والله سبحانه وتعالى هو الفعال لما يريد، وييده التوفيق والإعانة.

الفصل الخامس

علوم القرآن من التفسير والقراءات

القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه، المكتوب بين دفتي المصحف. وهو متواتر بين الأمة، إلا أن الصحابة روه عن رسول الله ﷺ على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها، وتنوّل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معينة، تواتر نقلها أيضًا بأدائها، واختصت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها من الجمل الغفير، فصارت هذه القراءات السبع أصولاً للقراءة. وربما زيد بعد ذلك قراءات آخر لحقت بالسبع، إلا أنها عند أئمة القراءة لا تقوى قوتها في النقل. وهذه القراءات السبع معروفة في كتبها. وقد خالف بعض الناس في تواتر طرقها لأنها عندهم كيفيات للأداء، وهو غير منضبط. وليس كذلك عندهم بقادح في تواتر القرآن. وأباه الأكثر، وقالوا بتواترها، وقال آخرون بتواتر غير الأداء منها، كالمند والتسهيل، لعدم الوقوف على كيفيته بالسمع وهو الصحيح.

ولم يزل القراء يتداولون هذه القراءات وروايتها، إلى أن كتبت العلوم ودونت فكتبت فيما كتب من العلوم، وصارت صناعة مخصوصة وعلمًا منفردًا، وتناقله الناس بالشرق والأندلس في جيل بعد جيل، إلى أن ملك بشرق الأندلس مجاهد من موالى العامين، وكان معتنيًا بهذا الفن من بين فنون القرآن، لما أخذه به مولاة المنصور بن أبي عامر، واجتهد في تعليمه وعرضه على من كان من أئمة القراء بحضرته، فكان سهمه في ذلك وافراً. واختص مجاهد بعد ذلك بإمارة دانية والجزائر الشرقية، فنفتت بها سوق القراءة، لما كان هو من أئمتها، وبما كان له من العناية بسائر العلوم عمومًا وبالقراءات خصوصًا. فظهر لعهد أبي عمرو الداني وبلغ الغاية فيها، ووقفت عليه معرفتها. وانتهت إلى روايته أسانيدها، وتعمدت تأليفه فيها. وعول الناس عليها وعدلوا عن غيرها، واعتمدوا من بينها كتاب التيسير له.

ثم ظهر بعد ذلك فيما يليه من العصور والأجيال أبو القاسم بن فيره من أهل شاطبة، فعمد إلى تهذيب ما دونه أبو عمرو وتلخيصه. فنظم ذلك كله في قصيدة لغز فيها أسماء القراء بحروف "أ ب ج د"، على ترتيب أحكمه ليتيسر عليه ما قصده من الاختصار، وليكون أسهل للمحفظ لأجل نظمها. فاستوعب فيها الفن استيعابًا حسنًا، وعني الناس بحفظها وتلقينها

للولدان المتعلمين، وجري العمل على ذلك في أمصار المغرب والأندلس.
 وربما أضيف إلى فن القراءات فن الرسم أيضًا، وهي أوضاع حروف القرآن في المصحف
 ورسومه الخطية، لأن فيه حروفًا كثيرة وقع رسمها على غير المعروف من قياس الخط، كزيادة الياء
 في ﴿بِأَيِّدٍ﴾ وزيادة الألف في ﴿لَا أَذْهَبُكَ﴾، و﴿وَلَا وَضَعُوا﴾، والواو في ﴿جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾،
 وحذف الألفات في مواضع دون أخرى، وما رسم فيه من التاءات ممدودًا، والأصل فيه مربوط
 على شكل الهاء، وغير ذلك. وقد مر تعليل هذا الرسم المصحفي عند الكلام في الخط. فلما جاءت
 هذه مخالفة لأوضاع الخط وقانونه، احتيج إلى حصرها، فكتب الناس فيها أيضًا عن كتبهم في
 العلوم. وانتهت بالمغرب إلى أبي عمرو الداني المذكور، فكتب فيها كتبًا، من أشهرها: كتاب
 المقنع، وأخذ به الناس وعولوا عليه. ونظمه أبو القاسم الشاطبي في قصيدته المشهورة على روي
 الراء، وولع الناس بحفظها. ثم كثر الخلاف في الرسم، في كلمات وحروف أخرى، ذكرها أبو
 داود سليمان بن نجاح من موالى مجاهد، في كتبه، وهو من تلاميذ أبي عمرو الداني، والمشتهر بحمل
 علومه ورواية كتبه. ثم نقل بعده خلاف آخر، فنظم الخراز من المتأخرين بالمغرب أرجوزة أخرى
 زاد فيها على المقنع خلافًا كثيرًا، وعزاه لناقله، واشتهرت بالمغرب، واقتصر الناس على حفظها.
 وهجروا بها كتب أبي وأبي عمرو والشاطبي في الرسم.

التفسير

وأما التفسير فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم
 يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه. وكان ينزل جملاً جملاً، وآيات آيات، لبيان التوحيد
 والفروض الدينية بحسب الوقائع. ومنها ما هو في العقائد الإيمانية، ومنها ما هو في أحكام
 الجوارح، ومنها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون ناسخاً له. وكان النبي ﷺ هو المبين لذلك كما قال
 تعالى: ﴿لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، فكان النبي ﷺ يبين المجمع ويميز الناسخ من المنسوخ، ويعرفه
 أصحابه، فعرفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولاً عنه. كما علم من قوله
 تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾، أنها نعي النبي ﷺ وأمثال ذلك ونقل ذلك عن الصحابة رضوان
 الله تعالى عليهم أجمعين. وتداول ذلك التابعون من بعدهم، ونقل ذلك عنهم. ولم يزل ذلك
 متناقلاً بين الصدر الأول والسلف، حتى صارت المعارف علومًا، ودونت الكتب، فكتب الكثير

من ذلك، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين. وانتهى ذلك إلى الطبري والواقدي والثعالبي وأمثالهم من المفسرين، فكتبوا فيه ما شاء الله أن يكتبوه من الآثار.

ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك، بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتنوسي ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان. فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن، لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم. وصار التفسير على صنفين: تفسير نقل مستند إلى الآثار المنقولة عن السلف، وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي.

وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين. وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا، إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود. والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والامية. فإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى. وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ! بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حير الدين أخذوا بدين اليهودية.

فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم، مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاجون لها، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك. وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم. فامتلات التفاسير من المنقولات عندهم، في أمثال هذه الأغراض، أخبارًا موقوفة عليهم، وليست مما يرجع إلى الأحكام فيتحرى في الصحة التي يجب بها العمل. وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات. وأصلها كما قلناه عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك، إلا أنهم بعد صيتهم وعظمت أقدارهم، لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة، فتلقيت بالقبول من يومئذ. فلما رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص، وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين بالمغرب، فلخص تلك التفاسير كلها، ونحى ما هو أقرب إلى الصحة منها، ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس حسن المنحى. وتبعه القرطبي في تلك الطريقة على

منهاج واحد في كتاب آخر مشهور بالمشرق.

والصنف الآخر من التفسير، وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب. وهذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول، إذ الأول هو المقصود بالدات. وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعات. نعم قد يكون في بعض التفاسير غالباً. ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفسير، كتاب الكشف للزنجشري من أهل خوارزم العراق، إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة، حيث تعرض له في أي القرآن من طرق البلاغة. فصار بذلك للمحققين من أهل السنة انحراف عنه وتحذير للجمهور من مكانته، مع إقرارهم برسوخ قدمه فيما يتعلق باللسان والبلاغة. وإذا كان الناظر فيه واقفاً مع ذلك على المذاهب السنية، محسناً للحجاج عنها، فلا جرم أنه مأمون من غوائله، فليغتنم مطالعته لغاية فنونه في اللسان.

ولقد وصل إلينا في هذه العصور تأليف بعض العراقيين، وهو شرف الدين الطيبي، من أهل توريث من عراق العجم، شرح فيه كتاب الزنجشري هذا، وتبع ألفاظه وتعرض لمذاهبه في الاعتزال بأدلة تزيفها. ويبين أن البلاغة إنما تقع في الآية على ما يراه أهل السنة، لا على ما يراه المعتزلة، فأحسن في ذلك ما شاء، مع إمتاعه في سائر فنون البلاغة. وفوق كل ذي علم عليم.

فصل

علوم الحديث

وأما علوم الحديث فهي كثيرة ومتنوعة، لأن منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه، وذلك بما ثبت في شريعتنا من جواز النسخ ووقوعه لطفاً من الله بعباده وتخفيفاً عنهم، باعتبار مصالحهم التي تكفل الله لهم بها قال تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦]. ومعرفة الناسخ والمنسوخ وإن كان عاماً للقرآن والحديث، إلا أن الذي في القرآن منه اندرج في تفاسيره، وبقي ما كان خاصاً بالحديث راجعاً إلى علومه، فإذا تعارض الخبران بالنفي والإثبات، وتعذر الجمع بينهما ببعض التأويل، وعلم تقدم أحدهما، تعين أن المتأخر ناسخ. وهو من أهم علوم الحديث وأصعبها. قال الزهري: 'أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله ﷺ من منسوخه'. وكان للشافعي رحمه الله فيه قدم راسخة.

ومن علوم الحديث النظر في الأسانيد، ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط، لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله ﷺ فيجتهد في الطريق التي تحصل ذلك الظن، وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط. وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة، ويكون لنا ذلك دليلاً على القبول أو الترك.

وكذلك مراتب هؤلاء النقلة من الصحابة والتابعين، وتفاوتهم في ذلك وتميزهم فيه واحداً واحداً. وكذلك الأسانيد تتفاوت بانصافها وانقطاعها، بأن يكون الراوي لم يلق الراوي الذي نقل عنه، وبسلامتها من العلل الموهنة لها، وتنتهي بالتفاوت إلى طرفين فحكم بقبول الأعلى ورد الأسفل. ويختلف في المتوسط بحسب المنقول عن أئمة الشأن. ولهم في ذلك ألفاظ اصطلاحوا على وضعها لهذه المراتب المرتبة، مثل الصحيح والحسن والضعف والمرسل والمنقطع والمعضل والشاذ والغريب، وغير ذلك من ألقابه المتداولة بينهم. ويؤبوا على كل واحد منها ونقلوا ما فيه من الخلاف لأئمة اللسان أو الوفاق. ثم النظر في كيفية أخذ الرواة بعضهم عن بعض بقراءة أو كتابة أو مناولة أو إجازة، وتفاوت رتبها، وما للعلماء في ذلك من الخلاف بالقبول والرد.

ثم اتبعوا ذلك بكلام في ألفاظ تقع في متون الحديث من غريب أو مشكل أو تصحيف أو مفترق منها أو مفترق، وما يناسب ذلك. هذا معظم ما ينظر فيه أهل الحديث وغالبه. وكانت أحوال نقلة الحديث في عصور السلف من الصحابة والتابعين معروفة عند أهل بلده، فمنهم بالحجاز ومنهم بالبصرة والكوفة من العراق، ومنهم بالشام ومصر. والجميع معروفون مشهورون في أعصارهم.

وكانت طريقة أهل الحجاز في أعصارهم في الأسانيد أعلى ممن سواهم وأمتن في الصحة، لاشتدادهم في شروط النقل من العدالة والضبط، وتجافيفهم عن قبول المجهول الحال في ذلك وسيد الطريقة الحجازية بعد السلف الإمام مالك عالم المدينة رضي الله تعالى عنه، ثم أصحابه مثل الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله وابن وهب وابن بكير والقعنبي ومحمد بن الحسن ومن بعدهم الإمام أحمد بن حنبل في آخرين من أمثالهم.

وكان علم الشريعة في مبدأ هذا الأمر نقلاً صرفاً، شمر لها لسلف وتحروا الصحيح حتى

أكملوها. وكتب مالك رحمه الله كتاب الموطأ، أودعه أصول الأحكام من الصحيح المتفق عليه، ورتبه على أبواب الفقه، ثم عني الحفاظ بمعرفة طرق الأحاديث وأسانيدها المختلفة. وربما يقع إسناد الحديث من طرق متعددة عن روة مختلفين، وقد يقع الحديث أيضًا في أبواب متعددة باختلاف المعاني التي اشتمل عليها. وجاء محمد بن إسماعيل البخاري إمام المحدثين في عصره، فخرج أحاديث السنة على أبوابها في مسنده الصحيح بجميع الطرق التي للحجاريين والعراقيين والشاميين. واعتمد منها ما أجمعوا عليه دون ما اختلفوا فيه، وكرر الأحاديث يسوقها في كل باب، بمعنى ذلك الباب الذي تضمنه الحديث، ف تكررت لذلك أحاديثه، حتى يقال: إنه اشتمل على تسعة آلاف حديث ومائتين، منها ثلاثة آلاف متكررة، و فرق الطرق والأسانيد عليها مختلفة في كل باب.

ثم جاء الإمام مسلم بن الحجاج القشيري رحمه الله تعالى، فألف مسنده الصحيح، حذا فيه حذو البخاري في نقل المجمع عليه، وحذف المتكرر منها. وجمع الطرق والأسانيد، وبوبه على أبواب الفقه وتراجمه. ومع ذلك فلم يستوعب الصحيح كله. وقد استدرك الناس عليها في ذلك. ثم كتب أبو داود السجستاني وأبو عيسى الترمذي وأبو عبد الرحمن النسائي، في السنن بأوسع من الصحيح، وقصدوا ما توفرت فيه شروط العمل، إما من الرتبة العالية في الأسانيد، وهو الصحيح، كما هو معروف، وإما من الذي دونه من الحسن وغيره، ليكون ذلك إمامًا للسنة والعمل. وهذه هي المسانيد المشهورة في الملة، وهي أمهات كتب الحديث في السنة، فإنها وإن تعددت ترجع إلى هذه في الأغلب. ومعرفة هذه الشروط والاصطلاحات كلها هي علم الحديث، وربما يفرد عنها الناسخ والمنسوخ، فيجعل فتا برأسه وكذا الغريب. وللناس فيه تأليف مشهورة، ثم المؤلف والمختلف. وقد ألف الناس في علوم الحديث وأكثروا. ومن فحول علمائه وأئمتهم أبو عبد الله الحاكم، وتأليفه فيه مشهورة، وهو الذي هذب وأظهر محاسنه. وأشهر كتاب للمتأخرين فيه كتاب أبي عمرو بن الصلاح، كان لعهد أوائل المائة السابعة، وتلاه محيي الدين النووي بمثل ذلك. والفرن شريف في مغزاه لأنه معرفة ما تحفظ به السنن المنقولة عن صاحب الشريعة.

وقد انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين، إذ اعادة تشهد بأن هؤلاء الأئمة، على تعددهم وتلاحق عصورهم وكفائتهم واجتهادهم، لم يكونوا ليغفلوا شيئًا من السنة أو يتركوه حتى يعثر عليه المتأخر، هذا بعيد عنهم. وإنما تنصرف العناية لهذا

العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة، وضبطها بالرواية عن مصنفها، والنظر في أسانيد مؤلفها، وعرض ذلك على ما تقرر في علم الحديث من الشروط والأحكام، لتصل الأسانيد محكمة إلى منتهاها. ولم يزيدوا في ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمس إلا في القليل.

فأما البخاري، وهو أعلاها رتبة، فاستصعب الناس شرحه واستغفوا منجاه، من أجل ما يحتاج إليه من معرفة الطرق المتعددة ورجالها من أهل الحجاز والشام والعراق، ومعرفة أحوالهم واختلاف الناس فيهم. ولذلك يحتاج إلى إمعان النظر في التفقه في تراجمه، لأنه يترجم الترجمة ويورد فيها الحديث بسند أو طريق، ثم يترجم أخرى ويورد فيها ذلك الحديث بعينه لما تضمنه من المعنى الذي ترجم به الباب. وكذلك في ترجمة وترجمة إلى أن يتكرر الحديث، في أبواب كثيرة، بحسب معانيه واختلافها.

ومن النظر في تراجمه بيان المناسبة بين الترجمة والأحاديث التي في ضمنها، وطال كلام الناس في بيانها كما وقع في: "كتاب الفتن" في الباب الذي ترجم فيه بقوله: "باب يخرب البيت ذو السويقتين من الحبشة"، ثم قال: قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: ١٢٥]، ولم يرد على ذلك في الباب نبأ وخفي على الناس وجه المناسب من هذه الترجمة وما في الباب، فمنهم من قال: كان المصنف رحمه الله يكتب التراجم في المسودة، ثم يكتب الأحاديث في كل ترجمة حسبما يتيسر له، وتوفي قبل أن يستوفي حشو التراجم فروي الكتاب كذلك وسمعت من أصحاب القاضي ابن بكار قاضي غرناطة - واستشهد في واقعة طريف سنة أربعين وستمائة - وكان قائما على صحيح البخاري، أنه أراد بترجمة تفسير الآية بأن ذلك مشروع لا مقدر؛ لأن الإشكال إنما جاء من تفسير جعلنا بقدرنا، وإذا كان معنى شرعنا لم يكن لبس في تخريب ذي السويقتين إياها، سمعت ذلك من شيخنا أبي البركات البليقي عنه، وكان من أجله تلاميذه، ومن شرح الكتاب، ولم يستوف هذا كله فلم يوف حق الشرح كابن بطلال وابن المهلب وابن التين، ونحوهم.

ولقد سمعت كثيرا من شيوخنا رحمهم الله يقولون: شرح كتاب البخاري دين على الأمة، يعنون أن أحدا من علماء الأمة لم يوف ما وجب له من الشرح بذلك الاعتبار.

وأما صحيح مسلم فكثرت عناية علماء المغرب به، وأكبوا عليه وأجمعوا على تفضيله على

كتاب البخاري، من غير الصحيح، مما لم يكن على شرطه، وأكثر ما وقع له في التراجم. وأملى الإمام المازري من فقهاء المالكية عليه شرحاً، وسماه المعلم بفوائد مسلم. اشتمل على عيون من علم الحديث وفنون من الفقه. ثم أكمله القاضي عياض من بعده وتممه، وسماه إكمال المعلم. وتلاههما محيي الدين النووي، بشرح استوفى ما في الكتابين، وزاد عليهما، فحاء شرحاً وافياً.

وأما كتب السنن الأخرى وفيها معظم ما أخذ الفقهاء، فأكثر شرحها في كتب الفقه، إلا ما يختص بعلم الحديث، فكتب الناس عليها، واستوفوا من ذلك ما يحتاج إليه من علم الحديث وموضوعاتها، والأسانيد التي اشتملت على الأحاديث المعمول بها في السنة.

واعلم أن الأحاديث قد تميزت مراتبها لهذا العهد، بين صحيح وحسن وضعيف ومعلول وغيرها، ترلها أئمة الحديث وجهابذته وعرفوها. ولم يبق طريق في تصحيح ما يصح من قبل، ولقد كان الأئمة في الحديث يعرفون الأحاديث بطرقها وأسانيدها، بحيث لو روي حديث بغير سنده وطريقه يفتنون إلى أنه قد قلب عن وضعه. ولقد وقع مثل ذلك للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، حين ورد على بغداد، وقصد المحدثون امتحانه فسألوه عن أحاديث قبلوا أسانيدها فقال: " لا أعرف هذه، ولكن حدثني فلان! ". ثم أتى بجميع تلك الأحاديث على الوضع الصحيح، ورد كل متن إلى سنده، وأقروا له بالإمامة.

واعلم أيضاً أن الأئمة المجتهدين تفاوتوا في الإكثار من هذه الصناعة والإقلال فأبو حنيفة رضي الله تعالى عنه، يقال بلغت روايته إلى سبعة عشر حديثاً أو نحوها، ومالك رحمه الله إنما صح عنده ما في كتاب الموطأ وغايتها ثلاثمائة حديث أو نحوها، وأحمد بن حنبل رحمه الله تعالى في مسنده خمسون ألف حديث، ولكل ما أداه إليه اجتهاده في ذلك. وقد تقول بعض المبغضين المتعسفين، إلى أن منهم من كان قليل البضاعة في الحديث، فلهذا قلت روايته. ولا سبيل إلى هذا المعتقد في كبار الأئمة لأن الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة. ومن كان قليل البضاعة من الحديث، فيتعين عليه طلبه وروايته والجد والتشمير في ذلك ليأخذ الدين عن أصول صحيحة، ويتلقى الأحكام عن صاحبها المبلغ لها. وإنما قلل منهم من قلل الرواية، لأجل المطاعن التي تعترضه فيها والعلل التي تعرض في طرقها، سيما والجرح مقدم عند الأكثر، فيؤديه الاجتهاد إلى ترك الأخذ بما يعرض مثل ذلك فيه من الأحاديث وطرق الأسانيد. ويكثر ذلك فتقل روايته

لضعف في الطرق.

هذا مع أن أهل الحجاز أكثر رواية للحديث من أهل العراق، لأن المدينة دار الهجرة ومأوى الصحابة، ومن انتقل منهم إلى العراق كان شغلهم بالجهاد أكثر. والإمام أبو حنيفة إنما قلت روايته لما شدد في شروط الرواية والتحمل، وضعف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل الفسي. وقلت من أجلها روايته فقل حديثه. لا أنه ترك رواية الحديث متعمدا، فحاشاه من ذلك. ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم، والتعويل عليه واعتباره رداً وقبولا. وأما غيره من المحدثين وهم الجمهور، فتوسعوا في الشروط وكثر حديثهم، والكل عن اجتهاد. وقد توسع أصحابه من بعده في الشروط وكثرت روايتهم.

وروى الطحاوي فاكتر وكتب مسنده، وهو جليل القدر إلا أنه لا يعدل الصحيحين، لأن الشروط التي اعتمدها البخاري ومسلم في كتابيهما مجمع عليها بين الأمة كما قالوه. وشروط الطحاوي في غير متفق عليها، كالرواية عن المستور الحال وغيره، فلهذا قدم الصحيحان، بل وكتب السنن المعروفة قدمت عليه لتأخر شروطه عن شروطهم. ومن أجل هذا قيل في الصحيحين بالإجماع على قبولهما من جهة الإجماع على صحة ما فيهما من الشروط المتفق عليها. فلا تأخذك ريبة في ذلك، فالقوم أحق الناس بالظن الجميل بهم، والتماس المخارج الصحيحة لهم. والله سبحانه وتعالى أعلم بما في حقائق الأمور.

الفصل السابع

علم الفقه وما يتبعه من الفرائض

الفقه: هو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين، بلوجوب والحظر والتدب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قبل لها فقه. وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيها بينهم. ولا بد من وقوعه ضرورة. فإن الأدلة من النصوص وهي بنغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها بكثير من معانيها خصوصاً الأحكام الشرعية اختلاف بينهم معروف.

وأيضاً فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت وتعارض في الأكثر أحكامها، فتحتاج إلى الترجيح وهو مختلف أيضاً. فالأدلة من غير النصوص تختلف فيها، وأيضاً فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص. وما كان منها غير ظاهر في النصوص فيحمل على منصوص لمشابهة بينهما، وهذه كلها مشاراة للخلاف ضرورة الوقوع. ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمة من بعدهم.

ثم إن الصحابة لم يكونوا كلهم أهل فتيا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، وإنما كان ذلك مختصاً بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومنشأه ومحكمه وسائر دلالاته بما تلقوه من النبي ﷺ أو ممن سمعه منهم من عليتهم، وكانوا يسمون لذلك القراء، أي الذين يقرءون الكتاب لأن العرب كانوا أمة أمية، فاخص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ. وبقي الأمر كذلك صدر الملة. ثم عظم أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب، وتمكن الاستنباط وكمل الفقه وأصبح صناعةً وعلمًا فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء. وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين: طريقة أهل الرأي والقياس، وهم أهل العراق، وطريقة أهل الحديث، وهم أهل الحجاز. وكان الحديث قليلاً في أهل العراق كما قدمناه، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، فذلك قيل أهل الرأي. ومقدم جماعتهم الذي استقر المذهب فيه وفي أصحابه أبو حنيفة، وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعي من بعده.

ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به. وهم الظاهرية. وجعلوا مدارك الشرع كلها منحصرة في النصوص والإجماع وردوا القياس الجلي والعللة المنصوصة إلى النص،

لأن النصر على العلة نص على الحكم في جميع محالها. وكان إمام هذا المذهب داود بن علي وابنه وأصحابها. وكانت هذه المذاهب الثلاثة هي مذاهب الجمهور المشتهرة بين الأمة. وشذ أهل البيت بمذاهب ابتدعوها وفقه انفردوا به، وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم، وهي كلها أصول واهية. وشذ بمثل ذلك الخوارج. ولم يحفل الجمهور بمذاهبهم بل أوسعوها جانب الإنكار والقدح. فلا يعرف شيئاً من مذاهبهم ولا نروي كتبهم، ولا أثر لشيء، منها إلا في مواطنهم. فكتب الشيعة في بلادهم وحيث كانت دولهم قائمة في المغرب والشرق واليمن، والخوارج كذلك. ولكل منهم كتب وتأليف وآراء في الفقه غريبة.

ثم درس مذهب أهل الظاهر اليوم بدروس أئمتهم وإنكار الجمهور على متحله، ولم يبق إلا في الكتب المجلدة. وربما يعكف كثير من الطالبين، ممن تكلف بانتحال مذهبهم، على تلك الكتب، يروم أخذ فقههم منها ومذهبهم، فلا يحلو بظائل، ويصير إلى مخالفة الجمهور وإنكارهم عليه. وربما عد بهذه النحلة من أهل البدع تتلقيه العلم من الكتب، من غير مفتاح المعلمين. وقد فعل ذلك ابن حزم بالأندلس، على علو رتبته في حفظ الحديث، وصار إلى مذهب أهل الظاهر، ومهر فيه، باجتهاد زعمه في أقوالهم. وخالف إمامهم داود وتعرض للكثير من أئمة المسلمين، فنقم الناس ذلك عليه، وأوسعوا مذهبه استهجاناً وإنكاراً، وتلقوا كتبه بالإغفال والترك، حتى إنها يحظر بيعها بالأسواق، وربما تمزق في بعض الأحيان. ولم يبق إلا مذهب أهل الرأي من العراق وأهل الحديث من الحجاز.

فأما أهل العراق فإمامهم الذي استقرت عنده مذاهبهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ومقامه في الفقه لا يلحق، شهد له بذلك أهل جلدته وخصوصاً مالك والشافعي.

وأما أهل الحجاز فكان إمامهم مالك بن أنس الأصبحي إمام دار الهجرة رحمه الله تعالى. واختص بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتمدة عند غيره، وهو عمل أهل المدينة. لأنه رأى أنهم، فيما يتفقون عليه، من فعل أو ترك، متابعون لمن قبلهم، ضرورة لدينهم واقتدائهم، وهكذا إلى الجيل المباشرين لفعل النبي ﷺ الأخذين ذلك عنه. وصار ذلك عنده من أصول الأدلة الشرعية. وظن كثير أن ذلك من مسائل الإجماع فأنكره، لأن دليل الإجماع لا يخص أهل المدينة

من سواهم، بل هو شامل للأمة.

واعلم أن الإجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد. ومالك رحمه الله تعالى لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى، وإنما اعتبره من حيث اتباع الجيل بالمشاهدة للجيل إلى أن ينتهي إلى الشارع صلوات الله وسلامه عليه. وضرورة اقتدائهم بعين ذلك يعم الملة، ذكرت في باب الإجماع لأن ألق الأواب بها، من حيث ما فيها من الاتفاق الجامع بينها وبين الإجماع. إلا أن اتفاق أهل الإجماع عن نظر واجتهاد في الأدلة، واتفاق هؤلاء في فعل أو ترك مستندين إلى مشاهدة من قبلهم. ولو ذكرت المسألة في باب فعل النبي ﷺ وتقريره، أو مع الأدلة المختلف فيها مثل مذهب الصحابي وشرع من قبلنا والاستصحاب لكان أليق بها

ثم كان من بعد مالك بن أنس محمد بن إدريس المطلب الشافعي رحمه الله تعالى. رحل إلى العراق من بعد مالك ولقي أصحاب الإمام أبي حنيفة وأخذ عنهم، ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق، واختصر بمذهب. وخالف مالكاً رحمه الله تعالى في كثير من مذهبه. وجاء من بعدهما أحمد بن حنبل رحمه الله. وكان من عليّة المحدثين. وقرأ أصحاب الإمام أبي حنيفة مع وفور بضاعتهم من الحديث، فاختصوا بمذهب آخر. ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن سواهم. وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم. ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرحوا بالعجز والإعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء، كل من اختص به من المقلدين. وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب. وم يبق إلا نقل مذاهبهم. وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية، لا محصول اليوم للفقهاء غير هذا.

ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود منكوص على عقبه مهجور تقليده. وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة. فأما أحمد بن حنبل، فمقلدوه قليل لبعده مذهب عن الاجتهاد وأصالة في معاضدة الرواية، وللأخبار بعضها ببعض. وأكثرهم بالشام والعراق من بغداد ونواحيها، وهم أكثر الناس حفظاً للسنة ورواية الحديث وميلاً بالاستنباط إليه عن القياس ما أمكن، وكان لهم ببغداد صولة وكثرة، حتى كانوا يتوقعون مع الشيعة في نواحيها. وعظمت

الفتنة من أحل ذلك، ثم انقطع ذلك عند استيلاء التتر عليها. ولم يراجع وصارت كثرتهم بالشام. وأما أبو حنيفة فقلده اليوم أهل العراق ومسلمة الهند والصين، وما وراء النهر وبلاد العجم كلها. ولما كان مذهبه أخص بالعراق ودار السلام، وكان تلميذه صحابة الخلفاء من بني العباس، فكثرت تأليفهم ومناظراتهم مع الشافعية وحسنت مباحثهم في الخلافات، وجاءوا منها بعلم مستظرف وأنظار غريبة وهي بين أيدي الناس. وبالمغرب منها شيء قليل نقله إليه القاضي ابن العربي وأبو الوليد الباجي في رحلتها.

وأما الشافعي فمقلدوه بمصر أكثر مما سواها، وقد كان انتشر مذهبه بالعراق وخراسان وما وراء النهر، وقاسموا الحنفية في الفتوى والتدريس في جميع الأمصار. وعظمت مجالس المناظرات بينهم وشحنت كتب الخلافات بأنواع استدلالاتهم. ثم درس ذلك كنه بدروس المشرق وأقطاره. وكان الإمام محمد بن إدريس الشافعي لما نزل على بني عبد الحكم بمصر، أخذ عنه جماعة منهم. وكان من تلميذه هـ: البويطي والمزني وغيرهم وكان بها من المالكية جماعة من بني عبد الحكم وأشهب وابن القاسم وابن المواز وغيرهم. ثم الحارث بن مسكين وبنوه، ثم القاضي أبو إسحاق بن شعبان وأصحابه.

ثم انقرض فقه أهل السنة والجماعة من مصر بظهور دولة الرافضة، وتداول بها فقه أهل البيت وكان من سواهم يتلاشوا ويذهبوا. وارتحل إليها القاضي عبد الوهاب من بغداد، آخر المائة الرابعة، على ما أعلم، من الحاجة والتقليب في المعاش. فتأذن خلفاء العبيدين بإكرامه، وإظهار فضله نعيًا على بني العباس في أطراح مثل هذا الإمام، والاغتيال به. فنفتت سوق المالكية بمصر قليلًا، إلى أن ذهبت دولة العبيدين من الرافضة على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب، فذهب منها فقه أهل البيت وعاد فقه الجماعة إلى الظهور بينهم ورجع إليهم فقه الشافعي وأصحابه من أهل العراق والشام، فعاد إلى أحسن ما كان ونفتت سوقه. واشتهر فيهم محيي الدين النووي من الحلبة التي ربيت في ظل الدولة الأيوبية بالشام وعمر الدين بن عبد السلام أيضًا، ثم ابن الرفعة بمصر وتقي الدين بن دقيق العيد، ثم تقي الدين السبكي بعدهما. إلى أن انتهى ذلك إلى شيخ الإسلام بمصر لهذا العهد، وهو سراج الدين البلقيني، فهو اليوم كبير الشافعية بمصر. لا بل كبير العلماء من أهل العصر.

وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس. وإن كان يوجد في غيرهم، إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل، لما أن رحلتهم كانت غالباً إلى الحجاز، وهو متهى سفرهم. والمدينة يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم، فاقصروا على الأخذ عن علماء المدينة. وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلميذه من بعده. فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره، ممن لم تصل إليهم طريقته. وأيضاً فالدعوة كانت غالبية على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة. ولهذا لم يزل المذهب المالكي غصاً عندهم، ولم يأخذ تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب. ولما صار مذهب كل إمام علماً مخصوصاً عند أهل مذهبه، ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس، فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه، بعد الاستناد إلى الأصول المقررة من مذهب إمامهم. وصار ذلك كله يحتاج إلى ملكة راسخة، يقتدر بها على ذلك النوع من التنظير أو التفرقة، واتباع مذهب إمامهم فيها ما استطاعوا.

وهذه الملكة هي علم الفقه لهذا العهد. وأهل المغرب جميعاً مقلدون لمالك رحمه الله. وقد كان تلاميذه افرقوا بمصر والعراق، فكان بالعراق منهم القاضي إسماعيل وطبقته مثل ابن خويز منداد وابن اللبان والقاضي أبو بكر الأبهري، والقاضي أبو الحسين بن القصار والقاضي عبد الوهاب ومن بعدهم. وكان بمصر ابن القاسم وأشهب وابن عبد الحكم والحارث بن مسكين وطبقته. ورحل من الأندلس يحيى بن يحيى الليثي، ولقي مالكاً. وروى عنه كتاب الموطأ، وكان من جملة أصحابه. ورحل بعده عبد الملك بن حبيب، فأخذ عن ابن القاسم وطبقته، وبث مذهب مالك في الأندلس ودون فيه كتاب الواضحة. ثم دون العتبي من تلامذته كتاب العتبية.

ورحل من إفريقية أسد بن الفرات، فكتب عن أصحاب أبي حنيفة أولاً، ثم انتقل إلى مذهب مالك. وكتب علي بن القاسم في سائر أبواب الفقه، وجاء إلى القيروان بكتابه وسمي الأسدية نسبة إلى أسد بن الفرات، فقرأها سحنون على أسد ثم ارتحل إلى المشرق ولقي ابن القاسم وأخذ عنه، وعارضه بمسائل الأسدية، فرجع عن كثير منها. وكتب سحنون مسائلها ودونها وأثبت ما رجع عنه منها، وكتب معه ابن القاسم إلى أسد أن يمحو من أسديته ما رجع عنه، وأن يأخذ بكتاب سحنون فأنف من ذلك، فترك الناس كتابه واتبعوا مدونة سحنون، على ما

كان فيها من اختلاط المسائل في الأبواب فكانت تسمى المدونة والمختلطة. وعكف أهل القيروان على هذه المدونة وأهل الأندلس على الواضحة والعتية

ثم اختصر ابن أبي زيد المدونة والمختلطة في كتابه المسمى بالمختصر ولخصه أيضًا أبو سعيد البرادعي من فقهاء القيروان في كتابه المسمى بالتهذيب، واعتمده المشيخة من أهل إفريقية واحذوا به، وتركوا ما سواه. وكذلك اعتمد أهل الأندلس كتاب العتية وهجروا الواضحة وما سواها. ولم يرل علماء المذهب يتعاهدون هذه الأمهات بالشرح والإيضاح والجمع، فكتب أهل إفريقية على المدونة ما شاء الله أن يكتبوا مثل ابن يونس والمخمي وابن محرز والتونسي وابن بشير وآشاهم وكتب أهل الأندلس على العتية ما شاء الله أن يكتبوا، مثل ابن رشد وأمثاله. وجمع ابن أبي زيد جميع ما في الأمهات من المسائل والخلاف والأقوال في كتاب النوادر، فاشتمل عين جميع أقوال المذاهب، وفرع الأمهات كلها في هذا الكتاب. ونقل ابن يونس معضمه في كتابه على المدونة، ورخرت بحار المذهب المالكي في الأفقين إلى انقراض دولة قرطبة والقيروان. ثم تمسك بهما أهل المغرب بعد ذلك.

ونمزت للمذهب المالكي ثلاث طرق: للقيروان وكبيرهم سحنون، الأخذ عن أبي القاسم، وللقرطبيين وكبيرهم ابن حبيب، الأخذ عن مالك، ومطرف وابن الماحشون، وأصبغ، وللعراقيين وكبيرهم القاضي إسماعيل وأصحابه. وكانت طريقة المصريين تابعة للعراقيين، وأن القاضي عبد الوهاب انتقل إليها من بغداد آخر المائة الرابعة، وأخذ أهلها عنه.

وكانت الطريقة المالكية بقيت في مصر من لدن الحارث بن مسكين، وابن المشر وابن النهيت وابن رشيق وابن شاس.

وكانت خافية بسبب ظهور الرافضة وفقه أهل البيت، وأما طريقة العراقيين، فكانت مهجورة عند أهل القيروان والأندلس لبعدها عنهم وحفاء مدرکها وقلة اطلاعهم على مآخذهم فيها، والقرم أهل اجتهاد، وإن كان خاصا، لا يرون التقليد ولا يرضونه طريقا، ولذلك نجد أهل المغرب والأندلس لا يأخذون برأي العراقيين، فيما لا يحدون فيه رواية عن الإمام أو أحد من أصحابه. ثم امتزجت الطرق بعد ذلك، ورحل أبو بكر الطرطوشي من الأندلس في المائة السادسة ونزل البيت المقدس وأوطه، وأخذ عنه أهل مصر والإسكندرية، ومرجوا الطريقة

الأندلسية بطريقتهم المصرية ، وكان من جلة أصحاب الفقه سند صاحب الطراز وأصحابه ، وأخذ عنهم جماعة ، كان منهم بنو عوف وأصحابهم ، وأخذ عنهم أبو عمرو بن الحاجب وبعده شهاب الدين القرافي ، وانصل ذلك في تلك الأعصار ، وكان فقه الشافعية أيضا قد انقرض بمصر منذ دولة العبيديين من أهل البيت ، فظهر بعدهم في الفقهاء الذي جددوه الرافعي فقيه خراسان منهم ، وظهر بالشام محيي الدين النووي من تلك الحلبة ثم امتزجت طريقة أهل المغاربة من كتاب المالكية أيضا بطريقة العراقيين ، من لدن الشرمساحي ، وكان بالإسكندرية ظاهرا في الطريقة المغربية والمصرية ، فبنى المستنصر العباسي أو المستعصم وابن الظاهر مدرسته ببغداد ، واستدعاه ها من خلفاء العبيديين الذي كانوا يومئذ بالقاهرة ، فأذنوا له في الرحيل إليه ، فلما قدم بغداد ولاه تدريس المستنصرية ، وأقام هنالك إلى أن استولى هولاءكو على بغداد سنة ست وخمسين من المائة السابعة ، وخلص من تيار تلك النكبة وخلا سبيله ، فعاش هنالك ، إلى أن مات في أيام ابنه أحمد أبعاء ، وتلخصت طرق هؤلاء المصريين بمتزجة بطرق المغاربة ، كما ذكرناه ، في مختصر أبي عمرو بن الحاجب ، بذكر فقه الباب في مسائله المتفرقة ، وبذكر الأقوال في كل مسألة على تعدادها ، فجاء كالبرنامج للمذهب ، ولما ظهر بالمغرب آخر المائة السابعة عكف عليه الكثير من طلبة المغرب ، وخصوصا أهل بجاية ، لما كان كبير مشيختهم أبو علي ناصر الدين الزواوي هو الذي جلبه إلى المغرب ، فإنه كان قرأ على أصحابه بمصر ، وسنخ مختصره ذلك ، فجاء به وانتشر بقطر بجاية في تلميذه ، ومنهم انتقل إلى سائر الأمصار المغربية ، وطلبة الفقه بالمغرب لهذا العهد يتداولون قراءته ويتدارسونه ، لما يؤثر عن الشيخ ناصر الدين من الرغبة فيه ، وقد شرحه جماعة من شيوخهم كابن عبد السلام ، وابن راشد ، وابن هارون ، وكلهم من مشيخة أهل تونس ، وسابق حلبتهم في الإجابة في ذلك ابن عبد السلام ، وهم مع ذلك يتعاهدون كتاب التهذيب في دروسهم ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فصل

علم الفرائض

وأما علم الفرائض، وهو معرفة فروض الوراثة وتصحيح سهام الفريضة، من كم تصح، باعتبار فروضها الأصول أو مناسختها. وذلك إذا هلك أحد الورثة وأنكرت سهامه على فروض ورثته، فإنه حينئذ يحتاج إلى حسابان يصحح الفريضة الأولى حتى يصل أهل الفروض جميعاً في الفريضتين إلى فروضهم من غير تجزئة. وقد تكون هذه المناسخات أكثر من واحد واثنين، وتتعدد كذلك بعدد أكثر. ويقدر ما تتعدد تحتاج إلى الحساب، وكذلك إذ كانت فريضة ذات وجهين، مثل أن يقر بعض الورثة بوارث وينكره الآخر فتصحح على الوجهين حينئذ. وينظر مبلغ السهام، ثم تقسم التركة على نسب سهام الورثة من أصل الفريضة. وكل ذلك يحتاج إلى الحساب، فأوردوا هذا الباب من أبواب الفقه، لما اجتمع فيه إلى الفقه من الحساب. وكان غالباً فيه، وجعلوه فناً مفرداً. وللناس فيه تأليف كثيرة، أشهرها عند المالكية من متأخري الأندلس كتاب ابن ثابت، ومختصر القاضي أبي القاسم الحوفي ثم الجعدي ومن متأخري إفريقية ابن النمر الطرابلسي وأمثالهم.

وأما الشافعية والحنفية والحنابلة، فلهم فيه تأليف كثيرة وأعمال عظيمة صعبة، شاهدة لهم باتساع الباع في الفقه والحساب، وخصوصاً أبا المعالي رضي الله تعالى عنه وأمثاله من أهل المذهب.

وهو فن شريف لجمعه بين المعقول والمقول، والوصول به إلى الحقوق في الوراثة، بوجوه صحيحة يقينية، عندما تجهل الحظوظ وتشكل على القاسمين. وللعلماء من أهل الأمصار بها عناية. ومن المصنفين من يحتاج فيها إلى الغلو في الحساب، وفرض المسائل التي تحتاج إلى استخراج المجهولات من فنون الحساب: كالجبر والمقابلة والتصرف في الجذور وأمثال ذلك، فيملئون بها تأليفهم. وهو وإن لم يكن متداولاً بين الناس، ولا يفيد فيما يتداولونه من وراثتهم لغرابته وقلة وقوعه، فهو يفيد المراتب وتحصيل الملكة في المتداول على أكمل الوجوه.

وقد يحتاج الأكثر من أهل هذا الفن على فضله، بالحديث المنقول عن أبي هريرة رضي الله عنه: «إن الفرائض ثلث العلم وأنها أول ما ينسى»، وفي رواية: «نصف العلم»، حرحه أبو نعيم الحافظ.

واحتمج به أهل الفرائض، بناء على أن المراد بالفرائض فروض الوراثة. والذي يظهر أن هذا المحمل بعيد، وأن المراد بالفرائض إنما هي الفرائض التكليفية في العادات والعادات والموارث وغيرها. وبهذا المعنى يصح فيها النصفية والثلثية.

وأما فروض الوراثة فهي أقل من ذلك كله بالنسبة إلى علوم الشريعة كلها. ويعني هذا المراد أن حمل لفظ الفرائض على هذا المر المخصوص، أو تخصيصه بفروض الوراثة، إنما هو اصطلاح ناشئ للفقهاء عند حدوث الفنون والاصطلاحات. ولم يكن، صدر الإسلام، يطلق هذا اللفظ إلا على عمومته مشتقا من الفرض الذي هو، لغة، التقدير أو القطع. وما كان المراد به في إصلاجه إلا جميع الفروض كما قلناه، وهي حقيقته الشرعية، فلا ينبغي أن يحمل إلا على ما كان يحمل في عصرهم فهو أليق بمرادهم منه والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق.

فصل

أصول الفقه

وما يتعلق به من الجدل والخلافات

اعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة، وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف. وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن، ثم السنة المبينة له. فعلى عهد النبي ﷺ كانت الأحكام تنلقى منه، بما يوحى إليه من القرآن ويبينه بقوله وفعله، بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس. ومن بعده صلوات الله وسلامه عليه تعذر الخطاب الشفاهي وانحفظ القرآن بالتواتر. وأما السنة فأجمع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على وجوب العمل بما يصل إليها منها، قولاً أو فعلاً، بالنقل الصحيح، الذي يغلب على الظن صدقه. وتعين دلالة الشرع في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار. ثم تنزل الإجماع منزلة الإجماع الصحابة على الكبر على مخالفهم. ولا يكون ذلك إلا عن مستند لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة، فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات.

ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشياء منها بالأشياء. وينظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك فإن

كثيراً من الوقائع بعده صلوات الله وسلامه عليه، لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسموها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه، شروط في ذلك الإلحاق، تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين. حتى يعلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو القياس، وهو رابع الأدلة.

واتفق جمهور العلماء على أن هذه هي أصول الأدلة، وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس، إلا أنه شذوذ. وألحق بعضهم هذه الأدلة الأربعة أدلة أخرى لا حاجة بها إلى ذكرها، لضعف مداركها وشذوذ القول فيها. فكان من أول مباحث هذا الفن النظر في كون هذه أدلة. فأما الكتاب فدليله المعجزة القاطعة في مته، والتواتر في نقله، فلم يبق فيه مجال للاحتيال. وأما السنة وما نقل إلينا منها، فالإجماع على وجوب العمل بما يصح منها كما قلناه، معترضاً بما كان عليه العمل في حياته صلوات الله وسلامه عليه، من إبعاد الكتب والرسائل إلى الواحي بالأحكام والشرائع أمراً ونهيّاً. وأما الإجماع فلا تفاهتهم رضوان الله تعالى عليهم على إنكار مخالفتهم مع العصمة الثابتة للأمة. وأما القياس في إجماع الصحابة رضي الله عنهم عليه كما قدمناه. هذه أصول الأدلة. ثم إن المقول من السنة محتاج إلى تصحيح الخبر، بالنظر في طرق النقل وعدالة الناقلين، لتمييز الحالة المحصلة للنظر بصدقه، الذي هو مناط وجوب العمل بالخبر. وهذه أيضاً من قواعد الفن.

ويلحق بذلك، عند التعارض بين الخبرين، وطلب المتقدم منهما، معرفة الناسخ والمنسوخ، وهي من فصوله أيضاً وأبوابه. ثم بعد ذلك يتعين النظر في دلالات الألفاظ، وذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق، من تراكيب الكلام على الإطلاق، يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة. والقوانين اللسانية في ذلك هي علوم النحو والتصريف والبيان. وحين كان الكلام ملكة لأهله لم تكن هذه علوماً ولا قوانين، ولم يكن الفقه حينئذ! يحتاج إليها، لأنها جبلية وملكة. فلما فسدت الملكة في لسان العرب، قيدتها الجهابذة المتجردون لذلك، بنقل صحيح ومقاييس مستنظمة صحيحة، وصارت علوماً يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى. ثم إن هناك استفادات أخرى خاصة من تراكيب الكلام، وهي استفادة الأحكام الشرعية بين المعاني من أدلتها الخاصة بين تراكيب الكلام وهو الفقه.

ولا يكفي فيه معرفة الدلالات الوضعية على الإطلاق، بل لا بد من معرفة أمور أخرى

تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة، وبها تستفاد الأحكام بحسب ما أصل أهل الشرع وجهابذة العلم من ذلك،، وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة. مثل أن اللغة لا تثبت قياسًا، والمشارك لا يراد به معنيًا، معًا، والواو لا تقتضي الترتيب، والعام إذا أخرجت أفراد الخاص منه هل يبقى حجة فيما عداها، والأمر للوجوب أو الندب وللفور أو التراخي، والنهي يقتضي الفساد أو الصحة، والمطلق هل يحمل على المقيد، والنص على العلة كاف في التعدد أم لا؟ وأمثال هذه. فكانت كلها من قواعد هذا الفن. ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية. ثم إن النظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفن، لأن فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس وبماثل من الأحكام وتنقيح الوصف الذي يغلب على الظن أن الحكم علق به في الأصل، من تبيين أوصاف ذلك المحل، أو وجود ذلك الوصف في الفرع، من غير معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه إلى مسائل أخرى من نواحي ذلك، كلها قواعد لهذا الفن.

واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية. وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصًا، فعنهم أخذ معظمها. وأما الأسايد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها، لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم. فلما انقرض السلف، وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررناه من قبل، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد، لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنًا قائمًا برأسه سموه أصول الفقه.

وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه. أملى فيه رسالته المشهورة، تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس. ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها. وكتب المتكلمون أيضًا كذلك، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وألبق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وباء المسائل فيها على النكت الفقهية. والمتكلمون يجرّدون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن.

وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم، فكتب في القياس بأوسع من جميعهم، وتم الأبحاث

والشروط التي يحتاج إليها فيه، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله، وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده، وعني الناس بطريقة المتكلمين فيه. وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون، كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي، وهما من الأشعرية. وكتاب العهد لعبد اجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة، قواعد هذا الفن وأركانه. ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين، المتأخرين، وهما الإمام فخر الدين بن الخطيب في كتاب المحصول، وسيف الدين الأمدي في كتاب الأحكام. واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج. فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والأمدي مولع بتحقيق المذاهب وتفريغ المسائل. وأما كتاب المحصول، فاخصره تلميذ الإمام مثل سراج الدين الأموي في كتاب التحصيل، وتاج الدين الأرموي في كتاب الحاصل. واقتطف شهاب الدين القرائي منها مقدمات وقواعد في كتب صغير سماه التنقيحات. وكذلك فعل اليبضاوي في كتاب المنهاج. وعني المبتدئون بهذين الكتابين، وشرحهما كثير من الناس. وأما كتاب الإحكام للآمدي وهو أكثر تحقيقاً في المسائل، فلخصه أبو عمرو بن الحاجب في كتابه المعروف بالمختصر الكبير. ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم، وعني أهل المشرق والمغرب به وبمطالعة وشرحه. وحصلت زبدة طريقة المتكلمين في هذا الفن في هذه المختصرات.

وأما طريقة الحنفية فكتبوا فيها كثيراً، وكان من أحسن كتابة المتقدمين فيها تأليف أبي زيد الدبوسي، وأحسن كتبة المتأخرين فيها تأليف سيف الإسلام الزدوي من أئمتهم، وهو مستوعب. وحاء ابن الساعاتي من فقهاء الحنفية فجمع بين كتاب الأحكام وكتاب الزدوي في الطريقتين، وسمى كتابه بالبائع، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها، وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثاً. وأولع كثير من علماء العجم بشرحه. والحال على ذلك لهذا العهد. هذه حقيقة هذا الفن وتعيين موضوعاته وتعدد التأليف المشهورة لهذا العهد فيه. والله ينفعنا بالعلم، ويجعلنا من أهله، بمنه وكرمه، إنه على كل شيء قدير.

الخلافيات

وأما الخلافيات فاعلم أن هذا الفقه المستسط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين، باختلاف مداركهم وأنظارهم، خلافاً لا بد من وقوعه لما قدمناه. واتسع ذلك في الملة اتساعاً عظيماً، وكان للمقلدين أن يقلدوا من شاءوا منهم. ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار، وكانوا بمكان من حسن الظن بهم، اقتصر الناس على تقليدهم، ومنعوا من تقليد سواهم، لذهاب الاجتهاد، لصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده، باتصال الرمان واقتفاء من يقوم على سوي هذه المذاهب الأربعة فأقيمت هذه المذاهب الأربعة على أصول الملة، وأحري الخلاف بين المتمسكين بها، والآخدين بأحكامها محري الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية.

وحررت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه، تحري على أصول صحيحة وطرائق قديمة، يحتج بها كل على صحة مذهبه الذي قلده وتمسك به. وأجريت في مسائل الشريعة كلها وفي كل باب من أبواب الفقه فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة يكون مالك وأبو حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة، ومالك يوافق أحدهما. وكان في هذه المناظرات بيان مأخذ هؤلاء الأئمة، ومنازات اختلافهم ومواقع اجتهدهم. كان هذا الصنف من العلم يسمى بالخلافيات. ولا بد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنطة من أن يهدمها المخالف بأدلتها.

وهو لعمرى علم جليل الفائدة في معرفة مأخذ الأئمة وأدلتهم، ومراد المطالعين له على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه. وتآليف الحفوية وشافعية فيه أكثر من تآليف المالكية، لأن القياس عند الحنفية أصل للكثير من مروع مذهبهم كما عرفت، فهم لذلك أهل لظن والحث. وأما المالكية فالأثر أكثر معمدهم ويسوا بأهل نظر. وأيضاً وأكثرهم أهل المغرب، وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل وللغريالي رحمه الله تعالى فيه كتاب المآخذ، ولأبي بكر العربي من المالكية كتاب التلمحيص حله من المشرق، ولأبي زيد الدوسقي كتاب التعليقة، ولابن القصار من شيوخ المالكية عيون الأدلة، وقد جمع ابن الساعاتي في مختصره في أصول الفقه جميع ما ينبي عليها من الفقه الخلافي، مدرجاً في كل مسألة منه ما ينبي عليها من اختلافات.

الجدال

وأما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقول متسعاً، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج. ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يفف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً، وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت لخصمه الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد، من الحدود والآداب، في الاستدلال، التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره. وهي طريقتان: طريقة البردوي، وهي خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال، وطريقة العميدي، وهي عامة في كل دليل يستدل به من أي علم كان، وأكثره استدلالاً. وهو من المناحي الحسنة، والمغالطات فيه في نفس الأمر كثيرة. وإذا اعتبرنا النظر المنطقي كان في الغالب أشبه بالقياس المغالطي والسوفسطائي. إلا أن صور الأدلة والأقيسة فيه محفوظة مراعاة بتحرى فيها طرق الاستدلال كما ينبغي. وهذا العميدي هو أول من كتب فيها ونسبت الطريقة إليه. وضع الكتاب المسمى بالإرشاد مختصراً، وتبعه من بعده من المتأخرين كالنسفي وغيره، جاءوا على أثره وسلكوا مسلكه وكثرت في الطريقة التأليف. وهي لهذا العهد مهجورة لنقص العلم والتعليم في الأمصار الإسلامية. وهي مع ذلك كمالية وليست ضرورية. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

فصل

علم الكلام

وهو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد. فلنقدم هنا لطيفة في برهان عقلي يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ، ثم نرجع إلى تحقيق علم الكلام وفيما ينظر ونشير إلى حدوثه في الملة، وما دعا إلى وضعه فنقول: اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد

لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونه. وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضاً، فلا بد له من أسباب أخرى. ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالفها، لا إله إلا هو سبحانه.

وتلك الأسباب في ارتقائها تتضاعف فتفسح طويلاً وعرضاً، ويحار العقل في إدراكها وتعددتها. فإذا لا يحصرها إلا العلم المحيط، سيما الأفعال البشرية والحيوانية، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصور والإرادات، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه. والقصورات والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة، يتلو بعضها بعضاً. وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصورات فمجهول سببه، إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها. إنها هي أشياء يلقيها الله في الفكر، يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها. وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، وتقع في مداركها على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس، لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس، فلا تكاد النفس تدرك الكثير منها فضلاً عن الإحاطة.

وتأمل من ذلك حكمة الشارع في نفيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنه واد يهيم فيه الفكر ولا يخلو منه بطائل، ولا يظفر بحقيقة. ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: ٩١]. وربما انقطع في وقوه عن الارتقاء إلى ما فوقه فزلت قدمه، وأصبح من الضالين الهالكين. نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين.

ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك أو اختيارك، بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها. إذ لو علمناها لتحرزنا منها، فلتحرز من ذلك بقطع النظر عنها جملة. وأيضاً فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة، وقضية الاقتران الشاهد بالاستناد إلى الطاهر. وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة، ﴿وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإغائها جملة، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها، لترسخ

صبغة التوحيد في النفس، على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا، وطرق سعادتنا، لاطلاعنا على ما وراء الحس.

قال ﷺ: «من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة»^(١). فإن وقف عند تلك الأسباب، فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر، وإن سح في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحداً بعد واحد، فأنا الصامن له أن لا يعود إلا بالحيرة فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

ولا تثقن بما يزعم لك الفكر مني أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسامها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رآه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رآه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات. وكذلك الأعمى أيضاً يسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، ولولا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشايخ من أهل عصرهم والكافة، لما أقروا به. لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف، لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم، ولو سئل الحيوان الأعجم ويطق، لوجدناه منكراً للمعقولات وساقطة لديه بالكلية. فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس والخصر مجهول والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، والله من ورائهم محط. فأنهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما يفعله، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال.

ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا

(١) أخرجه أبو داود (٣١١٦) عن معاذ بن جبل بلفظ: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة».

لا يدرك. على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله ويصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه. وتفتن من هذا الغلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا، وقصور فهمه واضمحلال رأيه، فقد تير لك الحق من ذلك. وإذا تبين ذلك، فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا، خرجت عن أن تكون مدركة، فيضل العقل في بيداء الأوهام، ويحار وينقطع. فإذا: التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيراتها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره. وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به إنها هو من حيث صدورنا عنه لا غير.

وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقيين: "العجز عن الإدراك إدراك". ثم إن الاعتبار في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط، الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس. وإنما الكمال فيه حصول صفة منه، تتكيف بها النفس. كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضًا حصول ملكة الطاعة والانقياد، وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعود، حتى ينقلب المرید السالك رانيًا. والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والاتصاف. وشرحه أن كثيرًا من الناس يعلم أن رحمة اليتيم والمسكين، قربة إلى الله تعالى، مندوب إليها، ويقول بذلك ويعترف به ويذكر مأخذه من الشريعة، وهو لو رأى يتيمًا أو مسكينًا من أبناء المستضعفين، لفر عنه، واستنكف أن يشره، فضلًا عن التمسح عليه للرحمة، وما بعد ذاك من مقامات العطف والحنو والصدقة فهذا إنما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم، ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف. ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بأن رحمة المسكين قربة إلى الله تعالى مقام آخر أعلى من الأول، وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها. فمتى رأى يتيمًا أو مسكينًا بادر إليه ومسح عليه والتمس الثواب في الشفقة عليه، لا يكاد يصبر عن ذلك، ولو دفع عنه. ثم يتصدق عليه بما حضره من ذات يده. وكذا علمك بالتوحيد مع اتصافك به، والعلم الحاصل عن الاتصاف ضرورة، هو أوثق منى من العلم الحاصل قس الاتصاف. وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم، حتى يقع العمل ويتكرر مرارًا غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق، ويجيء العلم اثنائي النافع في الآخرة. فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النظار، والمطلوب إنما هو العلم الخالي الناشئ عن العادة.

واعلم أن الكمال عند الشارع في كل ما كلف به إنما هو في هذا: فما طلب اعتقاده فالكمال فيه في العلم الثاني الحاصل عن الاتصاف، وما طلب عمله من العبادات، فالكمال فيها في حصول الاتصاف والتحقيق به. ثم إن الإقبال على العبادات والمواظبة عليها هو المحصل لهذه الثمرة الشريفة. قال ﷺ في رأس العبادات: «جعلت قرعة عيني في الصلاة»^(١)، فإن الصلاة صارت له صفة وحالاً يجدها منتهى لذته وقرعة عينه، وأين هذا من صلاة الناس ومن لهم بها؟ ﴿قَوْلُ الْمُصَلِّينَ ۝ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ اللهم وفقنا، ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾.

فقد تبين لك من جميع ما قررناه، أن المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس، ينشأ عنها علم اضطراري للنفس، هو التوحيد، وهو العقيدة الإيمانية، وهو الذي تحصل به السعادة، وأن ذلك سواء في التكاليف القلبية والبديية. ويتفهم منه أن الإيمان الذي هو أصل التكاليف كلها وينوعها، هو بهذه المثابة وأنه ذو مراتب: أولها التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلامها حصول كيفية، من ذلك الاعتقاد القلبي، وما يتبعه من العمل، مستولية على القلب، فيستتبع الجوارح. وتندرج في طاعتها جميع التصرفات، حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني. وهذا أرفع مراتب الإيمان، وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة. إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين. قال ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»^(٢).

وفي حديث هرقل، لما سأل أبا سفيان بن حرب عن النبي ﷺ وأحواله، فقال في أصحابه: هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ قال: لا! قال وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب. ومعناه أن ملكة الإيمان إذا استقرت عسر على النفس مخلفتها، شأن الملكات إذا استقرت، فإنها تحصل بمثابة الجبلة والفطرة. وهذه هي المرتبة العالية من الإيمان، وهي في المرتبة الثانية من العصمة. لأن العصمة واجبة للأنبياء وجوباً سابقاً، وهذه حاصلة للمؤمنين حصولاً

(١) أخرجه النسائي (٦١/٧)، وأحمد (١٢٨/٣).

(٢) أخرجه البخاري (٥٥٧٨)، ومسلم في الإيمان (١٠٠/٥٧).

تابعًا لأعمالهم وتصديقهم. فهذه الملكة ورسوخها، يقع التفاوت في الإيمان، كالذي يتلى عليك من أقاويل السلف.

وفي تراجع البخاري رحمه الله في باب الإيمان، كثير منه، مثل: "أن الإيمان قول وعمل وأنه يزيد وينقص، وأن الصلاة والصيام من الإيمان، وأن تطوع رمضان من الإيمان، والحياء من الإيمان". والمراد بهذا كله الإيمان الكامل، الذي أشرنا إليه وإلى ملكته، وهو فعلي. وأما التصديق الذي هو أول مراتبه فلا تفاوت فيه. فمن اعتبر أوائل الأسماء، وحمله على التصديق منع من التفاوت، كما قال أئمة المتكلمين، ومن اعتبر أواخر الأسماء، وحمله على هذه الملكة التي هي الإيمان الكامل ظهر له التفاوت. وليس ذلك بقادح في اتحاد حقيقته الأولى لتي هي التصديق، إذ التصديق موجود في جميع رتبته، لأنه أول ما يطلق عليه اسم الإيمان، وهو المخلص من عهدة الكفر، والفيصل بين الكافر والمؤمن، فلا يجزي أقل منه. وهو في نفسه حقيقة واحدة لا تفاوت، وإنما التفاوت في الحال الحاصلة عن الأعمال كما قلناه، فافهم.

واعلم أن الشارع وصف لنا هذا الإيمان، الذي في المرتبة الأولى، الذي هو تصديق، وعين أمورًا مخصوصة، كللنا التصديق بها بقلوبنا، واعتقادها في أنفسنا مع الإقرار بها بألسنتنا، وهي العقائد التي تقررت في الدين. قال عليه السلام، حين سئل عن الإيمان فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر: خيره وشره»^(١).

وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام. ولشر إليها جملة لتبين لك حقيقة هذا الفن وكيفية حدوثه، فنقول: اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق، الذي رد الأفعال كلها إليه، وأفرده بها كما قدمناه، وعرفنا أن في هذا الإيمان نجاتنا عند الموت إذا حضرنا، لم يعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود، إذ ذلك متعذر على إدراكنا ومن فوق طورنا. فكلفنا: أولاً، اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين، وإلا لما صح أنه خالق لهم، لعدم الفارق على هذا التقدير، ثم تنزيهه عن صفات النقص، وإلا لشبهه المخلوقين، ثم توحيده بالاتحاد، وإلا لم يتم الخلق للتمانع، ثم اعتقاد أنه عالم قادر، فبذلك تتم الأفعال شاهد قضيته لكمال الإيجاد والخلق، ومريد وإلا لم

(١) أخرجه مسلم في الإيمان (٨).

يخصص شيء من المخلوقات، ومقدر لكل كائن، وإلا فالإرادة حادثة. وأنه يعيدنا بعد الموت تكميلاً لعنائه بالإيجاد، ولو كان للغناء الصرف كان عبثاً، فهو للبقاء السرمدى بعد الموت. ثم اعتقاد بعثة الرسل للنجاة من شقاء هذا المعاد، لاختلاف أحواله بالشقاء والسعادة، وعدم معرفتنا بذلك، وتعام لطفه بنا في الإنباء بذلك، وبيان الطريقين. وأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب. هذه أمهات العقائد الإيمانية، معللة بأدلتها العقلية، وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة. وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة، إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد، أكثر مثارها من الآي التشابهية، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل. فحدث بذلك علم الكلام.

ولنين لك تفصيل هذا المجلد. وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود، بالتنزيه المطلق، الظاهر الدلالة من غير تأويل في أي كثيرة، وهي سلوب كلها وصريحة في بابها، فوجب الإيمان بها. ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها. ثم وردت في القرآن أي أخرى قليلة توهم التشبيه، مرة في الذات وأخرى في الصفات. فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه. وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها، يبحث ولا تأويل. وهذا معنى قول الكثير منهم: اقرءوها كما جاءت، أي آمنوا بأنها من عند الله. ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها، لجواز أن يكون ابتلاء، فيجب الوقف والإذعان له. وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا في التشبيه: ففريق شبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه، عملاً بظواهر وردت بذلك، فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة أي التنزيه المطلق، لأن معقولية الجسم تقتضي النقص والافتقار. وتغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق، التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة، أولى من التعلق بظواهر هذه التي لنا عنها عنية، وجمع بين الدليلين بتأويلها. ثم يفرون من شناعة ذلك بقولهم جسم لا كالأجسام. وليس ذلك بدافع عنهم، لأنه قول متناقض، وجمع بين نفي وإثبات: إن كانا لمعقولية واحدة من الجسم، وإن خالفوا بينهما ونفوا المعقولية المتعارفة، فقد وافقونا في التنزيه، ولم يبق إلا جعلهم لفظ الجسم اسماً من أسمائه. ويتوقف مثله على الإذن. وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات، كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك.

وآل قولهم إلى التجسيم، فترعوا مثل الأولين إلى قولهم صوت لا كالأصوات، جهة لا كالجهاث، نزول لا كالنزول، يعنون من الأجسام.

واندفع ذلك بما اندفع به الأول، ولم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم والإيمان كما هي، لئلا يكر النفي على معانيها بنفيها، مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن. ولهذا تنظر ما تراه في عقيدة الرسالة لابن أبي زيد وكتاب المختصر له، وفي كتب الحفاظ بن عبد البر وغيرهم، فإنهم يحومون على هذا المعنى. ولا تغمض عينك عن القرائن الدالة على ذلك في عضون كلامهم. ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة، في تعميم هذا التنزيه في أي السلوب، فقصوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة، زائدة على أحكامها، لما يلزم ذلك من تعدد القديم بزعمهم، وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها، وقضوا بنفي صفة الإرادة فلزمهم نفي القدر لأن معناه سبق الإرادة للكائنات وقضوا بنفي السمع والبصر لكونها من عوارض الأجسام. وهو مردود لعدم اشتراط النية في مدلول هذا اللفظ، وإنما هو إدراك للمسموع أو المبصر. وقضوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر، ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس، فقصوا بأن القرآن مخوق، وذلك بدعة صرح السلف بخلافها وعظم ضرر هذه البدعة، ولقها بعض اخلفاء عن أئمتهم، فحمل الناس عليها. وخالفهم أئمة السلف، فاستحل لخلافهم أيسار كثير منهم ودمؤهم.

وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد، دفعاً في صدور هذه البدع. وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه. وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف. وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، فأثبت الصفات الأربع المعنوية والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق العقل والقل. ورد على المبتدعة في ذلك كله، وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقييح، وكمل العقائد في البعثة وأحوال المعاد والجنة والنار والثواب والعقاب. وألحق بذلك الكلام في الإمامة، لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية، في قولهم إنها من عقائد الإيمان. وإنما يجب على النبي تعيينها والخروج عن العهدة فيها لمن هي له، وكذلك على الأمة. وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعية، ولا تلحق بالعقائد، فلذلك ألحقوها

بمسائل هذا الفن وسموا مجموعة علم الكلام: إما لما فيه من المناظرة على البدع، وهي كلام صرف، وليست براجعة إلى عمل، وإما لأن سب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي. وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، واقتفى طريقته من بعده تلميذه، كابن مجاهد وغيره. وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقته، وهذبها ووضع المقدمات العقلية، التي تتوقف عليها الأدلة، والأنظار، وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين. وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم. وحمل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها، لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. فكمملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية. إلا أن صور الأدلة فيها بعض الأحيان، على غير الوجه الصناعي لسداجة القوم، ولأن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة، لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء، فلم يأخذ به المتكلمون لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك.

ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني من أئمة الأشعرية إمام الحرمين أبو المعالي، فأمل في الطريقة كتاب الشامل وأوسع القول فيه. ثم لخصه في كتاب الإرشاد واتخذ الناس إماماً لعقائدهم. ثم انتشر من بعد ذلك علم المنطق في الملة.

وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية، بأنه قانون ومعياري للأدلة فقط. يسير به الأدلة معها كما يسير من سواها. ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدت بهم إلى ذلك. وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها، ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله، كما صار إليه القاضي، فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مبينة للطريقة الأولى، وتسمى طريقة المتأخرين. وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية، وجعلوهم من خصوم العقائد، لتناسب الكثير من مذاهب المتدعة ومذاهبهم. وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم. ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة،

والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيها واحداً، من اشتباه المسائل فيها. واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً. والجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات، هو بعض من هذه الكائنات. إلا أن نظره فيها يخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الماعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الوجود. وبالجمله فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فروضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، ترفع البدع وتزال الشكوك والشبه عن تلك العقائد. وإذا تأملت حال الفن في حدوثه، وكيف تدرج كلام الناس فيه صدرًا بعد صدر، وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجج والأدلة، علمت حينئذ ما قررناه لك في موضوع الفن، وأنه لا يعدوه.

ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام، بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر. ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع، ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم. إلا أن هذه الطريقة، قد يعنى بها بعض طلبة العلم، للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج، لوفور ذلك فيها. وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام، فإنها هو في الطريقة القديمة للمتكلمين، وأصلها كتاب الإرشاد، وما حذا حذوه.

ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع، ما في صريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم. وعلى الجملة، فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحة والمتدعة قد انقضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا. وأما الآن، فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته. ولقد سئل الجنيد رحمه الله، عن قوم مرهم من المتكلمين بفيضون فيه، فقال: ما

هؤلاء؟ فقول: قوم يتزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص؟ فقال: "نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب". لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها. والله ولي المؤمنين.

فصل

في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر

أعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة، كالعناصر وآثارها والمكونات الثلاثة عنها، التي هي المعدن والنبات والحيوان. وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية وعلى أفعال صادرة في الحيوانات، واقعة بمقصودها، متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها: فمنها منتظم مرتب، وهي الأفعال البشرية، ومنها غير منتظم ولا مرتب، وهي أفعال الحيوانات غير البشر. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع، فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفتن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه، إذ لا يوجد إلا ثانيًا عنها ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخرًا ولا المتأخر متقدمًا. وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخرًا عنه، وقد يرتقي ذلك أو ينتهي. فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد، وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر، فكان أول عمله. ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته مثلاً، لو فكر في إيجاد سقف يكتن انتقل بذهنه إلى الحائط الذي يدعمه، ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحائط فهو آخر الفكر ثم يبدأ في العمل بالأساس، ثم بالحائط، ثم بالسقف، وهو آخر العمل. وهذا معنى قولهم: أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل، فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض. ثم يشرع في فعلها. وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير، وهو آخرها في العمل. وأولها في العمل هو المسبب الأول وهو آخرها في الفكر. ولأجل العثور على هذا الترتيب يحصل الانتظام في لأفعال البشرية.

وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاها متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي

تبع لها، اندرجت حيثئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث، بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته.

فمن الناس من تتوالى له السبية في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى. واعتبر ذلك بلاعب الشطرنج: فإن في اللاعبين من يتصور الثلاث حركات والخمس الذي ترتيبها وضعي، ومنهم من يقصر عن ذلك لقصور ذهنه. وإن كان هذا المثال غير مطابق، لأن لعب الشطرنج بالملكة، ومعرفة الأسباب والمسببات بالطبع، لكنه مثال يحتذي به الباطر في تعقل ما يورد عليه من القواعد. والله خلق الإنسان وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً.

فصل

في العقل التجريبي وكيفية حدوثه

إنك تسمع في كتب الحكماء قولهم أن الإنسان هو مدني الطبع، يذكرونه في إثبات النبوات وغيرها. والنسبة فيه إلى المدينة، وهي عندهم كناية عن الاجتماع البشري. ومعنى هذا القول، أنه لا تمكن حياة المنفرد من الشر، ولا يتم وجوده إلا مع أناء جنسه. وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبداً بطبعه. وتلك المعاونة لا بد فيها من المفاوضة أولاً، ثم المشاركة وما بعدها. وربما تفضي المعاملة عند اتحاد الأعراض إلى المنازعة والمشاجرة فتنشأ المنافرة والمؤالفة، والصداقة والعداوة. ويؤول إلى الحرب والسلم بين الأمم والقبائل. وليس ذلك على أي وجه اتفق، كما بين الحمل من الحيوانات، بل للبشر بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر، كما تقدم. جعل منتظماً فيهم، ويسرهم لإيقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكمية، ينكبون فيها عن المفاصد إلى المصالح، وعن الحسن إلى القبيح، بعد أن يميزوا القبائح والمفسدة، بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة، وعوائد معروفة بينهم، فيفارقون الحمل من الحيوان، وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال وبعدها عن المفاصد.

هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد ولا يتعمق فيها الناظر، بل كلها تدرك بالتجربة وبها يستفاد، لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات وصدقها وكذبها، يظهر قريباً في الواقع، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك. ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسر له منها مقتنصاً له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه، حتى يتعين له ما يجب وينبغي، فعلاً وتركاً. ونحصل في ملاسة الملكة في معاملة أبناء جنسه. ومن تتبع ذلك سائر عمره حصل له العثور على كل قضية قضية.

ولا بد بها تسعة التحربة من الزمر. وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في أقرب زمن التجربة، إذ قلد فيها الأباء والمشيخة والأكابر، ولقن عنهم ووعى تعليمهم، فيستغني عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها. ومن فقد العلم في ذلك والتقليد فيه أو أعرض عن حسن استماعه واتباعه، طال غناؤه في التأديب بذلك، فيجري في غير مألوف ويدركها على غير نسبة، فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع بادية الخلل، ويفسد حاله في معاشه بين أبناء جنسه. وهذا معنى القول المشهور: "من لم يؤدبه والده أدبه الرمان". أي من لم يلحق الآداب في معاملة البشر من والديه وفي معانها المشيخة والأكابر ويتعلم ذلك منهم، رجع إلى تعلمه بالطبع من الوقائع على توالي الأيام، فيكون الزمان معلمه ومؤدبه لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي في طبعه.

وهذا هو العقل التجريبي، وهو يحصل بعد العقل التمييز في الذي تقع به الأفعال كما يباه. وبعد هذين مرتبة العقل النظر في الذي تكفل بتفسيره أهل العلوم، فلا يحتاج إلى تفسيره في هذا الكتاب. والله جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون.

فصل

في علوم البشر وعلوم الملائكة

إنا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم: أولها: عالم الحس، ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك، ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر فنعلم منه وجود النفس الإنسانية علمًا ضروريًا بما بين جنيننا من مدارك العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فتراه عالمًا آخر فوق عالم الحس. ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات والوجهات، نحو الحركات الفعلية، فنعلم أن هناك فاعلاً بعثنا عليها من عالم فوق عالمنا وهو عالم الأرواح والملائكة. وفيه دوات مدركة لوجود آثارها فينا مع ما بيننا وبينها من المعايير. وربما يستدل على هذا العالم الأعلى الروحاني وذواته بالرويا وما يجد في النوم، ويلقى إلينا فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة، وتطابق الواقع في الصحة منها، فنعلم أنها حق ومن عالم الحق. وأما أضغاث الأحلام فصور خيالية يخزنها الإدراك في الباطن ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس. ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهانًا أوضح من هذا، فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلًا.

وما يزعّمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته وترتيبها، المسماة عندهم بالعقول، فليس شيء من ذلك بيّني لاختلال شرط البرهان النظري فيه، كما هو مقرر في كلامهم في المنطق. لأن من شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتية. وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات، فلا سبيل للبرهان فيها. ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلا ما نقبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها. وأعتقد هذه العوالم في مدركنا عالم البشر، لأنه وجداني مشهود في مدركنا الجسمانية والروحانية. ويشارك في عالم الحس مع الحيوانات وفي عالم العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته، وهي ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة، وعقل صرف يتحد فيه العقل والعقل والمعقول، وكأنه ذات حقيقته الإدراك والعقل، فعلومهم حاصلة دائمًا مطابقة بالطبع لمعلوماتهم لا يقع فيها خلل ألبتة.

وعلم البشر هو حصول صورة المعلوم في ذواتهم بعد أن لا تكون حاصلة. فهو كله مكتسب، والذات التي يحصل فيها صور المعلومات وهي النفس مادة هيولانية تلبس صور

الوجود بصور المعلومات الحاصلة فيها شيئاً شيئاً، حتى تستكمل، ويصح وجودها بالموت في مادتها وصورتها. فالمطلوبات فيها مترددة بين النفي والإثبات دائماً، يطلب أحدهما بالوسط الرابط بين الطرفين. فإذا حصل وصار معلوماً افتقر إلى بيان المطابقة، وربما أوضحها البرهان الصناعي، لكنه من وراء الحجاب. وليس كالمعاينة التي في علوم الملائكة. وقد ينكشف ذلك الحجاب فيصير إلى المطابقة بالعيان الإدراكي. فقد تبين أن البشر جاهل بالطبع للتردد الذي في علمه، وعالم بالكسب والصناعة لتحصيله المطلوب بفكرة الشروط الصناعية. وكشف الحجاب الذي أشرنا إليه إنما هو بالرياضة بالأذكار التي أفضلها صلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وبالتنزه عن المتناولات المهمة ورأسها الصوم، وبالوجهة إلى الله بجميع قواه. والله علم الإنسان ما لم يعلم.

فصل

في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

إننا نجد هذا الصنف من البشر تعثرهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية في القوى الإدراكية والتزوعية من الشهوة والغضب وسائر الأحوال البدنية، فتجدهم متزهين عن الأحوال الربانية، من العبادة والذكر لله بما يقتضي معرفتهم به، مخبرين عنه بما يوحى إليهم في تلك الحالة، من هداية الأمة على طريقة واحدة وسنن معهود منهم لا يتبدل فيهم كأنه جبلة فطرهم الله عليها. وقد تقدم لنا الكلام في الوحي أول الكتاب في فصل المدركين للغيب. وبيننا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على تركيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالاً لا ينخرم. وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذوات التي تجاورها من الأسفل والأعلى، استعداداً طبيعياً، كما في العناصر الحسمانية البسيطة، وكما في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان وكما في القرودة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية. وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها.

وفوق العالم البشر في عالم روحاني، شهدت لنا به الآثار التي فينا منه، بما يعطينا من قوى الإدراك والإرادة فذوات العلم العالم إدراك صرف وتعقل محض، وهو عالم الملائكة، فوجب من ذلك كله أن يكون للنفس الإنسانية استعداد للاستعداد للاستخلاص من البشرية إلى الملكية، لتصير بالفعل من

جنس الملائكة وقتاً من الأوقات، وفي لحظة من اللحظات. ثم تراجع بشريتها وقد تلفت في عالم الملكية ما كفلت تبليغه إلى أساء جنسها في البشر. وهذا هو معنى الوحي وخطاب الملائكة. والأنبياء كلهم مفطورون عليه، كأنه جبله لهم ويعالجون في ذلك الانسلاخ من اشدة والغطيط ما هو معروف عنهم. وعلومهم في تلك الحالة علم شهادة وعيان، لا يلحقه الخطأ والزلل، ولا يقع فيه العلط والوهم، بل المطابقة فيه ذاتية لروان حجاب العيب وحصول الشهادة الواضحة، عند معارف هذه الحالة إلى البشرية، لا يهارق علمهم الوضوح، استصحاباً له من تلك الحالة الأولى، ولما هم عليه من الذكاء المفصي بهم إليها، يتردد ذلك فيهم دائماً إلى أن تكمل هداية الأمة التي بعثوا لها، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَاٰسْتَفِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ ۖ ﴾ [فصت: ٦]. فافهم ذلك وراجع ما قدمناه لك أول الكتاب، في أصناف المدركين للغيب، يتضح لك شرحه وبيانه، فقد بسطنا ههناك بسطاً شافياً. والله الموفق.

فصل

في أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب

قد بينا أول هذه الفصول أن الإنسان من جنس الحيوانات، وأن الله تعالى ميره عنها بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزي أو يقتنص به العلم بالأراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه، وهو العقل التجريبي، أو يحصل به في تصور الموجودات غائباً وشاهدًا، على ما هي عليه، وهو العقل النظري. وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه، ويبدأ من التمييز فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات، لاحق بمبدئه في التكوين، من النطفة والعلقة والمضغة. وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر. قال تعالى في الامتنان علينا: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ ﴾ [النحل: ٧٨] فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولى فقط، لجهله بجميع المعارف. ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتسبه بآلاته، فكمّل ذاته لإنسانية في وجودها. وانظر إلى قوله تعالى مبدأ الوحي على نبيه: ﴿ أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝ ﴾ ، أي أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلاً له بعد أن كان علقه ومضغة فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي وأشارت إليه

الآية الكريمة تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده، وهي الإنسانية. وحالناه الفطرية والكسبية في أول التنزيل ومبدأ الوحي. وكان الله عليًا حكيمًا.

فصل

في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة

وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات

اعلم أن الله سبحانه بعث إلينا نبينا محمدًا ﷺ يدعونا إلى النجاة والفوز بالعيم، وأنزل عليه الكتاب الكريم باللسان العربي المبين، يخاطبنا فيه بالتكاليف المفضية بنا إلى ذلك. وكان في خلال هذا الخطاب، ومن ضروراته، ذكر صفاته سبحانه وأسماؤه، ليعرفنا بذاته، وذكر الروح المتعلقة بنا، وذكر الوحي والملائكة، الوسائط بينه وبين رسله إلينا. وذكر لنا يوم البعث وإنذاراته ولم يعين لنا الوقت في شيء منه. وثبت في هذا القرآن الكريم حروفًا من الهجاء مقطعة في أوائل بعض سورته، لا سبيل لنا إلى فهم المراد بها. وسمى هذه الأنواع كلها من الكتاب متشابهًا. وذم على اتباعها فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِإِلهِ كُلِّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧] وحمل العلماء من سلف الصحابة والتابعين هذه الآية على أن المحكمات هي الميقات الثابتة الأحكام. ولذا قال الفقهاء في اصطلاحهم: المحكم المتضح المعنى. وأما المتشابهات فلهم فيها عبارات. فقل هي التي تفتقر إلى نظم وتفسير يصح معناها، لتعارضها مع آية أخرى أو مع العقل، فتخفى دلالتها وتشبه. وعلى هذا قال ابن عباس: "المتشابه يؤمن به ولا يعمل به" وقال مجاهد وعكرمة: "كلما سوى آيات الأحكام والفصوص متشابه" وعليه القاضي أبو بكر وإمام الحرمين. وقال الثوري والشعبي وجماعة من علماء السلف: "المتشابه، ما لم يكن سبيل إلى علمه، كشروط الساعة وأوقات الإنذارات وحروف الهجاء في أوائل السور، وقوله في الآية: "هذه أم الكتاب" أي معظمه وغالبه والمتشابه أقله، وقد يرد إلى المحكم. ثم ذم المتبعين للمتشابه بالتأويل أو بحملها على معان لا تفهم منها في لسان العرب الذي خوطبنا به. وسأهم أهل زيغ، أي ميل عن الحق من الكفار والزنادقة وجهلة أهل الدع. وأن فعلهم ذلك قصد الفتنة التي هي الشرك أو اللبس على

المؤمنين أو قصدا لتأويلها بما يشتهونه فيقتدون به في بدعتهم.

ثم أخبر سبحانه بأنه استأثر بتأويلها ولا يعلمه إلا هو فقال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. ثم أثنى على العلماء بالإيمان بها فقط فقال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ في الشاء ومع عطفه إنما يكون إيماناً بالشاهد، لأنهم يعلمون التأويل حيثئذ فلا يكون غيباً. ويعضد ذلك قوله: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ ويدل على أن التأويل فيها غير معلوم للبشر. إن الألفاظ اللغوية إنما يفهم منها المعاني التي وضعها العرب لها، فإذا استحال إسماد الخبر إلى مخبر عنه جهلنا مدلول الكلام حيثئذ وإن جاءنا من عند الله فوضنا علمه إليه ولا نشغل أنفسنا بمدلول نلتمسه، فلا سبيل لنا إلى ذلك. وقد قالت عائشة رضي الله عنها: "إذا رأيتم الذين يجادلون في القرآن، فهم الذين عنى الله"، فاحذروهم. هذا مذهب السلف في الآيات المتشابهة. وجاء في السنة ألفاظ مثل ذلك حملها عندهم محمل الآيات لأن المنع واحد.

وإذا تقررت أوصاف المتشابهات على ما قلناه، فلنرجع إلى اختلاف الناس فيها.

فأما ما يرجع منها على ما ذكره إلى الساعة وأشراطها وأوقات الإنذارات وعدد الزبانية وأمثال ذلك، فليس هذا والله أعلم من المتشابه، لأنه لم يرد فيه لفظ مجمل ولا غيره وإنما هي أزمنة لحادثات استأثر الله بعلمها بنصه في كتابه وعلى لسان نبيه. وقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٨٧] والعجب ممن عدّها من المتشابه وأما الحروف المقطعة في أوائل السور فحقيقتها حروف الهجاء وليس ببعيد أن تكون مرادة. وقد قال الزمخشري: فيها إشارة إلى بعد الغاية في الإعجاز، لأن القرآن المنزل مؤلف منها، والبشر فيها سواء، والتفاوت موجود في دلالتها بعد التأليف. وإن عدل عن هذا الوجه الذي يتضمن الدلالة على الحقيقة فإنما يكون بنقل صحيح، كقولهم في طه، إنه نداء من طاهر وهادي وأمثال ذلك. والنقل الصحيح متعذر، فيجيء المتشابه فيها من هذا الوجه. وأما الوحي والملائكة والروح والجن، فاشتباهاها من خفاء دلالتها الحقيقية لأنها غير متعارفة، فجاء التشابه فيها من أجل ذلك. وقد ألحق بعض الناس بها كل ما في معناها من أحوال القيامة والجنة والدجال والفتن والشروط، وما هو بخلاف العوائد المألوفة، وهو غير بعيد، إلا أن الجمهور لا يوافقونهم عليه. وسيا المتكلمون فقد عينوا محاملها على ما تراه في كتبهم، ولم يبق من المتشابه إلا الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه، مما يوهم ظاهره

نقصًا أو تعجيزًا. وقد اختلف الناس في هذه الظواهر من بعد السلف الذين قررنا مذهبهم. وتنازعوا وتطرقت البدع إلى العقائد. فلنشر إلى بيان مذاهبهم وإيثار الصحيح منه على الفاسد فنقول: ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾.

اعلم أن الله سبحانه وصف نفسه في كتابه بأنه عالم، قادر، مريد، حي، سميع، بصير متكلم، جليل، كريم، جواد، منعم، عزيز، عظيم. وكذا أثبت لنفسه اليدين والعينين والوجه والقلم واللسان، إلى غير ذلك من الصفات: فمهما ما يقتضي صحة ألوهية، مثل العلم والقدرة والإرادة، ثم الحياة التي هي شرط جميعها، ومنها ما هي صفة كمال، كالسمع والبصر والكلام، ومنها ما يوهم النقص كالاستواء والنزول والمجيء، وكالوجه واليدين والعينين التي هي صفات المحدثات. ثم أخبر الشارع أنا نرى ربنا يوم القيمة كالقمر ليلة البدر، لا نضام في رؤيته كما ثبت في الصحيح.

فأما السلف من الصحابة والتابعين فأثبتوا له صفات الألوهية والكمال وفوضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله. ثم اختلف الناس من بعدهم، وجاء المعتزلة فأثبتوا هذه الصفات أحكامًا ذهنية مجردة، ولم يثبتوا صفة تقوم بذاته، وسموا ذلك توحيدًا، وجعلوا الإنسان خالقًا لأفعاله، ولا تتعلق بها قدرة الله تعالى، سيما الشرور والمعاصي منها، إذ يمتنع على الحكيم فعلها. وجعلوا مراعاة الأصلح للعباد واجبة عليه. وسموا ذلك عدلًا، بعد أن كانوا أولًا يقولون بنفي القدر، وأن الأمر كله مستأنف بعلم حادث وقدرة وإرادة كذلك، كما ورد في الصحيح. وإن عبد الله بن عمر تبرأ من معبد الجهنني وأصحابه القائلين بذلك. وانتهى نفي القدر إلى واصل بن عطاء الغزالي، منهم، تلميذ الحسن البصري، لعهد عبد الملك بن مروان. ثم آخرًا إلى معمر السلمي، ورجعوا عن القول به. وكان منهم أبو الهذيل العلاف، وهو شيخ المعتزلة. أخذ الطريقة عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل. وكان من نفاة القدر، واتبع رأي الفلاسفة في نفي الصفات الوجودية لظهور مذاهبهم يومئذ.

ثم جاء إبراهيم النظام، وقال بالقدر، واتبعوه. وطالع كتب الفلاسفة وشدد في نفي الصفات وقرر قواعد الاعتزال. ثم جاء الجاحظ والكعبي والجبائي، وكانت طريقتهم تسمى علم الكلام: إما لما فيها من الحجاج والجدال، وهو الذي يسمى كلامًا، وإما أن أصل طريقتهم نفي

صلة الكلام. فلهذا كان الشافعي يقول: حقهم أن يضربوا بالجرید ويطاف بهم. وقرر هؤلاء طريقته وأثبتوا منها وردوا، إلى أن ظهر الشيخ أبو الحسن الأشعري وناظر بعض مشيختهم في مسائل الصلاح والأصلح، فرفض طريقتهم، وكان على رأي عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي العباس القلانسي والحرث بن أسد المحاسبي من أتباع السلف وعلى طريقة السنة. فأيد مقالاتهم بالحجج الكلامية وأثبت الصفات القائمة بذات الله تعالى، من العلم والقدرة والإرادة التي يتم بها دليل التمانع وتصح المعجزات للأنبياء.

وكان من مذهبهم إثبات الكلام والسمع والبصر لأنها وإن أوهم ظاهراً النقص بالصوت والحرف الجسمانيين، فقد وجد للكلام عند العرب مدلول آخر غير الحروف والصوت، وهو ما يدور في الخلد. والكلام حقيقة فيه دون الأول، فأثبتوها لله تعالى وانتفى إيهام النقص. وأثبتوا هذه الصفة قديمة عامة التعلق بشأن الصفات الأخرى. وصار القرآن اسماً مشتركاً بين القديم بذات الله تعالى، وهو الكلام النفسي والمحدث الذي هو الحروف المؤلفة المقروءة بالأصوات. فإذا قيل قديم فالمراد الأول، وإذا قيل مقروء، مسموع، فلدلالة القراءة والكتابة عليه. وتوزع الإمام أحمد بن حنبل من إطلاق لفظ الحدوث عليه، لأنه لم يسمع من السلف قبله: لا إنه يقول إن المصاحف المكتوبة قديمة، ولا أن القراءة الجارية على السنة قديمة، وهو شاهدها محدثة. وإنما منعه من ذلك الورع الذي كان عليه. وأما غير ذلك فإنكار للضروريات، وحاشاه منه. وأما السمع والبصر، وإن كان يوهم إدراك الجارحة، فهو يدل أيضاً لغة على إدراك المسموع والمبصر، ويتنفي إيهام النقص حيثئذ لأنه حقيقة لغوية فيها.

وأما لفظ الاستواء والمجيء والتزول والوجه واليدين والعينين وأمثال ذلك، فعدلوا عن حقائقها اللغوية فما فيها من إيهام النقص بالتشبيه إلى مجازاتها، على طريقة العرب، حيث تعتذر حقائق الألفاظ، فيرجعون إلى المجاز. كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ وأمثاله، طريقة معروفة لهم غير منكورة ولا مبتدعة. وحملهم على هذا التأويل، وإن كان مخالفاً لمذهب السلف في التفويض أن جماعة من أتباع السلف وهم المحدثون والمتأخرون من الخنابة ارتكبوا في محمل هذه الصفات فحملوها على صفات ثابتة لله تعالى، مجهولة الكيفية. فيقولون في: ﴿أَسْتَوِي عَلَى الْعَرْشِ﴾ ثبت له استواء، بحيث مدلول اللفظة، قراراً من تعطيله. ولا نقول بكيفيته قراراً من القول

بالتشبيه الذي تنفيه آيات السلوب، من قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾، تعالى الله عما يقول الظالمون، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، ولا يعلمون مع ذلك أنهم ولجوا من باب التشبيه في قولهم بإثبات استواء، والاستواء عند أهل اللغة إنما موضوعه الاستقرار والتمكن، وهو جسماني. وأما التعديل الذي يشنعون بالزامه، وهو تعطيل اللفظ، فلا محذور فيه. وإنما المحذور في تعطيل الآلة. وكذلك يشنعون بالزام التكليف بها لا يطاق، وهو تمويه. لأن التشابه لم يقع في التكاليف. ثم يدعون أن هذا مذهب السلف، وحاشا لله من ذلك.

وإنما مذهب السلف ما قررناه أولاً من تفويض المراد بها إلى الله، والسكوت عن فهمها. وقد يحتاجون لإثبات الاستواء لله بقول مالك: "إن الاستواء معلوم الثبوت لله" وحاشاه من ذلك، لأنه يعلم مدلول الاستواء. وإنما أراد أن الاستواء معلوم من اللغة، وهو الجسماني، وكيفيته أي حقيقته. لأن حقائق الصفات كلها كيفيات، وهي مجهولة الثبوت لله. وكذلك يحتاجون على إثبات المكان بحديث السوداء، وأنها لما قال لها النبي ﷺ: «أين الله؟» وقالت: في السماء، فقال: أعتقها فإنها مؤمنة». والنبي ﷺ لم يثبت لها الإيمان بإثباتها المكان لله، بل لأنها آمنت بما جاء به من ظواهر، أن الله في السماء، فدخلت في جملة الراسخين الذين يؤمنون بالمتشابه من غير كشف عن معناه. والقطع بنفي المكان حاصل من دليل العقل النافي للافتقار. ومن أدلة السلوب المؤذنة بالتزيه مثل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وأشباهه. ومن قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾، إذ الموجود لا يكون في مكانين، فليست في هذا للمكان قطعاً، والمراد غيره. ثم طردوا ذلك المحمل الذي ابتدعوه في ظواهر الوجه والعين واليد، والنزول والكلام بالحرف والصوت يجعلون لها مدلولات أعم من الجسمانية وينزهونه عن مدلول الجسماني منها. وهذا شيء لا يعرف في اللغة. وقد درج على ذلك الأول والآخر منهم. ونافرهم أهل السنة من المتكلمين الأشعرية والحنفية. ورفضوا عقائدهم في ذلك، ووقع بين متكلمي الحنفية ببخارى وبين الإمام محمد بن إسماعيل البخاري ما هو معروف. وأما المجسمة ففعلوا مثل ذلك في إثبات الجسمية، وأنها لا كالأجسام. ولفظ الجسم له يثبت في منقول الشرعيات. وإنما جراًهم عليه إثبات هذه الظواهر، فلم يقتصروا عليه، بل توغلوا وأثبتوا الجسمية، يزعمون فيها مثل ذلك وينزهونه بقول متناقض سفساف، وهو قولهم: جسم لا كالأجسام. والجسم في لغة العرب هو العميق المحدود وغير هذا التفسير من أنه

القائم بالذات أو المركب من الجواهر وغير ذلك، فاصطلاحات للمتكلمين يريدون بها غير المدلول اللغوي. فلهذا كان المجسمة أوغل في البدعة بل والكفر. حيث أثبتوا لله وصفاً موهماً يوهم النقص لم يرد في كلامه، ولا كلام نبيه. فقد تبين لك الفرق بين مذاهب السلف والمتكلمين السنية والمحدثين والمبتدعة من المعتزلة والمجسمة بما أطلعناك عليه. وفي المحدثين غلاة يسمون المشبه لتصريحهم بالتشبيه، حتى إنه يحكى عن بعضهم أنه قال: أعفوني من اللحية والفرج وسلوا عما بدا لكم من سواهما. وإن لم يتأول ذلك لهم، بأنهم يريدون حصر ما ورد من هذه الظواهر الموهمة، وحملها على ذلك المحمل الذي لأئمتهم، وإلا فهو كفر صريح والعياذ بالله. وكتب أهل السنة مشحونة بالحجاج على هذه البدع، وبسط الرد عليهم بالأدلة الصحيحة. وإننا أومأنا إلى ذلك إيماء يتميز به فصول المقالات وجملها. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

وأما الظواهر الخفية الأدلة والدلالة، كالوحي والملائكة والروح والجن والبرزخ وأحوال القيامة والدجال والفتن والشروط، وسائر ما هو متعذر على الفهم أو مخالف للعادات، فإن حملناه على ما يذهب إليه الأشعرية في تفاصيله، وهم أهل السنة، فلا تشابه، وإن قلنا فيه بالتشابه، فلنوضح القول فيه بكشف الحجاب عنه فنقول: اعلم أن العالم البشري أشرف العوالم من الموجودات، وأرفعها. وهو وإن اتحدت حقيقة الإنسانية فيه فله أطوار يخالف كل واحد منها الآخر بأحوال تختص به حتى كأن الحقائق فيها مختلفة.

فالطور الأول: عالمه الجسماني بحسه الظاهر وفكره المعاشي وسائر تصرفاته التي أعطاها إياها وجوده الحاضر.

الطور الثاني: عالم النوم، وهو تصور الخيال بإفاد تصوراته جائلة في باطنه فيدرك منها بحواسه الظاهرة مجردة عن الأزمنة والأمكنة وسائر الأحوال الجسمانية، ويشاهدها في إمكان ليس هو فيه. ويحدث للمصالح منها البشري بما يترقب من مسراته الدنيوية والأخروية، كما وعد به الصادق صلوات الله عليه. وهذان الطوران عامان في جميع أشخاص البشر، وهما مختلفان في المدارك كما تراه.

الطور الثالث: طور النبوة، وهو خاص بإشراف صنف البشر بما خصهم الله به من معرفته

وتوحيده، وتنزل ملائكته عليهم بوحيه، وتكليفهم بإصلاح البشر في أحوال كلها مغايرة للأحوال البشرية الظاهرة.

الطور الرابع: طور الموت الذي تفارق أشخاص البشر فيه حياتهم الظاهرة إلى وجود قبل القيامة يسمى البرزخ يتنعمون فيه ويعذبون على حسب أعمالهم ثم يفضون إلى يوم القيامة الكبرى، وهي دار الجزاء الأكبر نعيمًا وعذابًا في الجنة أو في النار.

والطوران الأولان شاهدهما وجداني، والطور الثالث النبوي شاهده المعجزة والأحوال المختصة بالأنبياء، والطور الرابع شاهده ما تنزل على الأنبياء من وحي الله تعالى في المعاد وأحوال البرزخ والقيامة، مع أن العقل يقتضي به، كما نبهنا الله عليه، في كثير من آيات البعثة. ومن أوضح الدلالة على صحتها أن أشخاص الإنسان لو لم يكن لهم وجود آخر بعد الموت غير هذه المشاهد يتلقى فيه أحوالاً تليق به. لكان إيجاده الأول عبثاً. إذ الموت إذا كان عدماً كان مآل الشخص إلى العدم، فلا يكون لوجوده الأول حكمة. والعبث على الحكيم محال. وإذا تقررت هذه الأحوال الأربعة، فلنأخذ في بيان مدارك الإنسان فيها كيف تختلف اختلافاً بيناً يكشف لك غور التشابه.

فأما مداركه في الطور الأول فواضحة جليلة. قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [النحل: ٧٨] فبهذه المدارك يستولي على ملكات المعارف ويستكمل حقيقة إنسانية ويوفي حق العبادة المفضية به إلى النجاة.

وأما مداركه في الطور الثاني، وهو طور النوم، فهي المدارك التي في الحس الظاهر بعينها. لكن ليست في الجوارح كما هي في اليقظة. لكن الرأي يتيقن كل شيء أدركه في نومه لا يشك فيه ولا يرتاب، مع خلو الجوارح عن الاستعمال العادي لها. والناس في حقيقة هذه الحال فريقان:

الحكماء، ويزعمون أن الصور الخيالية يدفعها الخيال بحركة الفكر إلى الحس المشترك الذي هو الفصل المشترك بين الحس الظاهر والحس الباطن، فتصور محسوسه بالظاهر في الحواس كلها. ويشكل عليهم هذا بأن المراتبي الصادقة التي هي من الله تعالى أو من الملك أثبت وأرسخ في الإدراك من المراتبي الخيالية الشيطانية، مع أن الخيال فيها على ما قرره واحد.

الفريق الثاني: المتكلمون، أجهلوا فيها القول، وقالوا: هو إدراك يخلقه الله في الحاسة فيقع كما يقع في اليقظة، وهذا أليق، وإن كنا لا نتصور كيفيته. وهذا الإدراك النومي أوضح شاهد على ما

يقع بعده من المدارك الحسية في الأطوار.

وأما الطور الثالث، وهو طور الأنبياء، فللمدارك الحسية فيها مجهولة الكيفية عند وجدانيته عندهم بأوضح من اليقين. فيرى النبي الله والملائكة، ويسمع كلام الله منه أو من الملائكة، ويرى الجنة والنار، والعرش والكرسي، ويخترق السموات السبع في إسرائه ويركب البراق فيها، ويلقى النبيين هنالك، ويصلي بهم، ويدرك أنواع المدارك الحسية، كما يدرك في طوره الجسماني والنومي، بعلم ضروري يحلقه الله له، لا بالإدراك العادي للبشر في الجوارح، ولا يلتفت في ذلك إلى ما يقوله ابن سينا من تنزيله أمر النبوة على أمر النوم في دفع الخيال صورته إلى الحس المشترك. فإن الكلام عليهم هنا أشد من الكلام في النوم، لأن هذا التنزيل طبيعة واحدة كما قررناه، فيكون على هذا حقيقة الوحي والرؤيا من النبي واحدة في يقينها وحقيقتها، وليست كذلك على ما علمت من رؤيا النبي ﷺ قبل الوحي ستة أشهر وأنها كانت بمدة الوحي ومقدمته، ويشعر ذلك بأنه رؤية في الحقيقة. وكذلك حال الوحي في نفسه فقد كان يصعب عليه ويقاسي منه شدة كما هي في الصحيح، حتى كان القرآن ينزل عليه آيات مقطعات. وبعد ذلك نزل عليه "براءة" في غزوة تبوك جملة واحدة، وهو يسير على ناقته. فلو كان ذلك من تنزل الفكر إلى الخيال فقط، ومن الخيال إلى الحس المشترك، لم يكن بين هذه الحالات فرق.

وأما الطور الرابع، وهو طور الأموات في برزخهم الذي أوله القبر، وهم مجردون عن البدن، أو في بعثتهم عندما يرجعون إلى الأجسام، فمداركهم الحسية موجودة، فيرى الميت في قبره الملكان يسئلانه، ويرى مقعده من الجنة أو النار بعيني رأسه، ويرى شهود الجنازة ويسمع كلامهم وخفق نعالهم في الانصراف عنه، ويسمع ما يذكرونه به من التوحيد أو من تقرير الشهادتين، وغير ذلك.

وفي الصحيح أن رسول الله ﷺ وقف على قلب بدر، وفيه قتل المشركين من قريش، وناداهم بأسمائهم، فقال عمر: يا رسول الله ﷺ أتكلم هؤلاء الجيف؟ فقال: «والذي نفسي بيده، ما أنتم بأسمع منهم لما أقول»^(١). ثم في البعثة يوم القيامة يعاينون بأسمائهم وأبصارهم - كما

(١) أخرجه البخاري (٣٩٨٠، ٣٩٨١)، ومسلم في الجناز (٩٣٢).

كانوا يعاينون في الحياة من نعيم الجنة على مراتبه وعذاب النار على مراتبه، ويرون الملائكة ويرون ربهم، كما ورد في الصحيح: «إنكم ترون ربكم يوم القيامة، كالقمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»^(١). وهذه المدارك لم تكن لهم في الحياة الدنيا وهي حسية مثلها، وتقع في الجوارح بالعلم الضروري الذي يخلقه الله كما قلنا وسر هذا أن تعلم أن النفس الإنسانية هي تنشأ بالبدن وبمداركه، فإذا فارقت البدن بنوم أو بموت أو صار النبي حالة الوحي من المدارك البشرية إلى المدارك الملكية، فقد استصحبت ما كان معها من المدارك البشرية مجردة عن الجوارح، فيدرك بها في ذلك الطور أي إدراك شئت منها، أرفع من إدراكها، وهي في الجسد. قاله الغزالي رحمه الله، وزاد على ذلك أن النفس الإنسانية صورة تبقى لها، بعد المفارقة فيها العينان والأذنان وسائر الجوارح المدركة أمثالاً لها، كان في البدن وصوراً.

وأنا أقول: إنما يشير بذلك إلى الملكات الحاصلة من تصريف هذه الجوارح في بدنها زيادة على الإدراك. فإذا تفتنت لها كله علمت أن هذه المدارك موحودة في الأطوار الأربعة، لكن ليس على ما كانت في الحياة الدنيا، وإنما هي تختلف بالقوة والضعف بحسب ما يعرض لها من الأحوال. ويشير المتكلمون إلى ذلك إشارة مجملة بأن الله يخلق فيها علماً ضرورياً بتلك المدارك، أي مدرك كان، ويعنون به هذا القدر الذي أوضحناه. وهذه نبذة أومأنا بها إلى ما يوضح القول في المتشابه. ولو أوسعنا الكلام فيه لقصرت المدارك عنه. فلنفزع إلى الله سبحانه في الهداية والفهم عن أنبيائه وكتابه، بما يحصل به الحق في توحيدنا، والظفر بنجاتنا والله يهدي من يشاء.

فصل

في علم التصوف

هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامّاً في الصحابة

(١) أخرجه البخاري (٥٧٣)، ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة (٦٣٣).

والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مغالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. وقال القشيري رحمه الله: ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس. والظاهر أنه لقب. ومن قل: اشتقاقه من الصفاء، أو من الصفة، فبعيد من جهة القياس اللغوي، قال: وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه.

قلت: والأظهر أن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف. فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة، اختصوا بما أخذ مدركة لهم، وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك، وإدراكه نوعان: إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم، وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر، وأمثال ذلك. فالروح العاقل والمتصرف في البدن تنشأ من إدراكات وإرادات وأحوال، وهي التي يتميز بها للإنسان. وبعضها ينشأ من بعض، كما ينشأ العلم عن الأدلة، والفرح والحزن عن إدراك المؤلم أو المتلذذ به، والنشاط عن الحما، والكسل عن الإعياء. وكذلك المريد في مجاهدته وعبادته، لا بد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة حال نتيجة تلك المجاهدة. وتلك الحالة إما أن تكون نوع عبادة، فترسخ وتصير مقامًا للمريد، وإما أن لا تكون عبادة، وإما تكون صفة حاصلة للنفس. من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك من المقامات. ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام، إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة. قال عليه السلام: «من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة»^(١).

فالمريد لا بد له من الترقى في هذه الأطوار، وأصلها كلها الطاعة والإخلاص، ويتقدمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات. ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان. وإذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل فعلم أنه إنما أتى من قبل التقصير في الذي قبله. وكذلك في الخواطر النفسانية والواردات القلبية. فلذا يحتاج المريد إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله، وينظر في حقائقها، لأن حصون النتائج عن الأعمال ضروري وقصورها من

(١) سبق تحريجه.

الخلل فيها كذلك. والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه. ولا يشاركهم في ذلك إلا القليل من الناس، لأن الغفلة عن هذا كأنها شاملة.

وغاية أهل العبادات، إذا لم ينتهوا إلى هذا النوع، أنهم يأتون بالطاعات مخلصة من نظر الفقه في الأجزاء والامثال. وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجد، ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أولاً، فظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المحاهدات، ثم تستقر للمريد مقاماً، ويرقى منها إلى غيرها. ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة. فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف، اصطللنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه. فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه. وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترفي منها من فوق إلى فوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك.

فلما كتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقتهم. فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعله المحاسبي في كتاب الرعاية له، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال كما فعله القشيري في كتاب الرسالة، والسهروردي في كتاب عوارف المعارف وأمنائهم.

وجمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين في كتاب الإحياء، فدوّن فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم. وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً، بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك.

ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم. وسبب هذا

الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس، وقويت أحوال الروح، وغلب سلطانه وتجدد نشؤه، وأعان على ذلك الذكر، فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزبد، إلى أن يصير شهودًا بعد أن كان علمًا. ويكشف حجاب الحس، ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك. فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم المدنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيرًا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم. وكذلك يدركون كثيرًا من الوقائع قبل وقوعها ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية، وتصير طوع إرادتهم. فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون، ولا يخبرون عن حقيقة شيء، لم يؤمروا بالتكلم فيه، بل يعدون ما يقع لهم من ذلك محنة، ويتعوذون منه إذا هاجهم. وقد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية. وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعبي رضي الله عنهم كثير منها. وتبعهم في ذلك أهل الطريقة، ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم، ومن تبع طريقتهم من بعدهم.

ثم إن قومًا من المتأخرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والكلام في المدارك التي وراءه، واختلفت طرق الرياضة عنهم في ذلك، باختلاف تعليمهم في إمامة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر، حتى يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها بتمام نشوتها وتغذيتها. فإذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركها حينئذ، وأنهم كشفوا ذوات الوجود وتصوروا حقائقها كلها من العرش إلى الطش. هكذا قال العزالي رحمه الله في كتاب الإحياء بعد أن ذكر صورة الرياضة.

ثم إن هذا الكشف لا يكون صحيحًا كاملاً عندهم، إلا إذا كان ناشئًا عن الاستقامة، لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة، وإن لم يكن هناك استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين. وليس مرادنا إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة ومثاله أن المرأة الصقيلة إذا كانت محدبة أو مقعرة، وحوذي بها جهة المرئي، فإنه يتشكل فيه معوجًا على غير صورته. وإن كانت مسطحة تشكل فيها المرئي صحيحًا. فالاستقامة للنفس، كالانبساط للمرأة، فيما ينطبع فيها من الأحوال. ولما عني المتأخرون بهذا النوع من الكشف، تكلموا في حقائق الموجودات العلوية

والسلفية، وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي وأمثال ذلك، وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجدهم في ذلك. وأهل الفتيا بين منكر عليهم ومسلم لهم. وليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق، ردًا وقبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات.

تفصيل وتحقيق: يقع كثيرًا في كلام أهل العقائد، من علماء الحديث والعقائد أن الله تعالى مبين لمخلوقاته. ويقع للمتكلمين أنه لا مابين ولا متصل. ويقع للفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه. ويقع للمأخرين من المتصوفة أنه متحد بالمخلوقات: إما بمعنى الحلول فيها، أو بمعنى أنه هو عينها، وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلاً. فلنبين تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها، حتى تتضح معانيها فنقول، إن المباشرة تقال لمعنيين:

أحدهما المباشرة في الخيز والجهة، ويقابله الاتصال. وتشعر هذه المقابلة على هذه التقيد بالمكان: إما صريحاً، وهو تجسيم، أو لزوماً وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة. وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباشرة، فيحتمل غير هذا المعنى. من أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباشرة وقالوا: لا يقال في الباري أنه مبين لمخلوقاته، ولا متصل بها، لأن ذلك إنما يكون للمتحييزات. وما يقال من أن المحل لا يخلو عن الاتصاف بالمعنى وضده، فهو مشروط بصحة الاتصاف أولاً، وأما مع امتناعه فلا، بل يجوز الخلو عن المعنى وضده، كما يقال في الحماد، لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا كاتب ولا أمي. وصحة الاتصاف بهذه المباشرة مشروط بالحصول في الجهة على ما تقرر من مدلولها. والبارئ سبحانه منزّه عن ذلك. ذكره ابن التلمساني في شرح اللمع لإمام الحرمين وقال: "ولا يقال في الباري مبين للعالم ولا متصل به، ولا داخل فيه ولا خارج عنه. وهو معنى ما يقوله الفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه، بناء على وجود الجواهر غير المتحيزة. وأبكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتها للبارئ في أخص الصفات، وهو مبسوط في علم الكلام.

وأما المعنى الآخر للمباشرة، فهو المغايرة والمخالفة، فيقال: الباري مبين لمخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفته. ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط. وهذه المباشرة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفة الأقدمين كأهل الرسالة ومن نحا منحاهم. ومذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين الذين صبروا المدارك الوجدانية علمية نظرية،

إلى أن البارئ تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته. وربما زعموا أنه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو، مثل أفلاطون وسقراط، وهو الذي يعينه المتكلمون حيث ينقلونه في علم الكلام عن المتصرفه ويحاولون الرد عليه لأنه ذاتان، تنتفي إحداهما، أو تندرج اندراج الجزء، فإن تلك مغايرة صريحة، ولا يقولون بذلك. وهذا الاتحاد هو الحول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام، وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاد به. وهو أيضًا عين ما نقوله الإمامية من الشيعة في الإمامية. وتقرير هذا الاتحاد في كلامهم على طريقين:

الأولى: أن ذات القديم كائنة في المحدثات محسوسها ومعقولها، متحدة بها في المتصورين، وهي كلها مظاهر له، وهو القائم عليها، أي المقوم لوجودها، بمعنى لولاه كانت عدمًا وهو رأي أهل الحلول.

الثانية: طريق أهل الوحدة المطلقة وكأنهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيرية المنافية لمعقول الاتحاد، فنفوها بين القديم وبين المخلوقات في الذات والوجود والصفات. وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحواس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية، وهي أوهام. ولا يريدون الوهم الذي هو قسيم العلم والظن والشك، وإنما يريدون أنها كلها عدم في الحقيقة، وجود في المدرك البشري فقط. ولا وجود بالحقيقة إلا للقديم، لا في الظاهر ولا في الباطن كما نقره بعد، بحسب الإمكان. والتعويل في تعقل ذلك على النظر والاستدلال، كما في المدارك البشرية، غير مفيد، لأن ذلك إنما ينقل من المدارك الملكية، وإنما هي حاصلة للأنبياء بالفطرة ومن بعدهم للأولياء بهدايتهم. وقصد من يصد الحصول عليها بالطريقة العلمية ضلال. وربما قصد بعض المصنفين ذلك في كشف الموجودات وترتيب حقائقه على طريق أهل المظاهر فأتى بالأعمض فالأعمض.

وربما قصد بعض المصنفين بيان مذهبهم في كشف الوجود وترتيب حقائقه، فأتى بالأعمض فالأعمض، بالنسبة إلى أهل النظر والاصطلاحات والعلوم. كما فعل الفرغاني، شارح قصيدة ابن الفارض، في الديباجة التي كتبها في صدر ذلك الشرح، فإنه ذكر في صدر الوجود عن الفاعل وترتيبه، أن الوجود كله صادر عن صفة الوجدانية، التي هي مظهر الأحدية، وهما معًا صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لا غير. ويسمون هذا الصدور بالتحلي.

وأول مراتب التجليات عندهم تجلي الدات، على نفسه، وهو يتضمن الكمال بإفاضة الإيجاد والظهور، لقوله في الحديث الذي يتناقلونه: «كنت كنزاً مخفياً، فأحييت أن أعرف، فخلقت الخلق ليعرفوني»^(١). وهذا الكمال في الإيجاد المنزل في الوجود وتفصيل الحقائق، وهو عندهم عالم المعاني والحضرة الكمالية والحقيقة المحمدية، وفيها حقائق الصفات واللوح والقلم وحقائق الأنبياء والرسل أجمعين، والكمال من أهل الملة المحمدية. وهذا كله تفصيل الحقيقة المحمدية. ويصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى في الحضرة الهبائية، وهي مرتبة المثال، ثم عنها العرش، ثم الكرسي، ثم الأفلاك، ثم عالم العناصر، ثم عالم التركيب. هذا في عالم الرتق، فإذا تجلت، فهي في عالم الفتق. انتهى.

ويسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرات، وهو كلام لا يقدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه، وبعد ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب الدليل. وربما أنكر بظاهر الشرع هذا الترتيب فإنه لا يعرف في شيء من مناحيه. وكذلك ذهب آخرون منهم إلى القول بالوحدة المطلقة، وهو رأي أعرب من الأول في تعقله وتفاريعه، يزعمون فيه أن الوجود له قوى في تفاصيله، بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها.

والعناصر إنما كانت بها فيها من القوى، وكذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها. ثم إن المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب. كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولائها، وزيادة القوة المعدنية، ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وزيادة قوتها في نفسها، وكذا القوة الإنسانية مع الحيوانية، ثم الفلك يتضمن القوة الإنسانية وزيادة. وكذا الذوات الروحانية والقوة الجامعة لكل من غير تفصيل، هي القوة الإلهية التي انبثت في جميع الموجودات كلية وجبرئية، وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه، لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة، ولا من جهة المادة، فالكُل واحد وهو نفس الذات الإلهية، وهي في الحقيقة واحدة بسيطة، والاعتبار هو المفضل لها، كالإنسانية مع الحيوانية. ألا ترى أنها مدرجة فيها وكائنة بكونها. فتارة يمثلونها بالجنس مع أنواع، في كل موجود كما ذكرناه، وتارة بالكل مع الجزء، على

(١) ذكره علي القاري في الأسرار المرفوعة (٢٧٣)، والفتني في تذكرة الموضوعات (١١)، وابن عراق في تنزيه الشريعة (١/١٤٨).

طريقة المثال. وهم في هذا كله يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه، وإنما أوجبها عندهم الوهم والخيال. والذي يظهر من كلام ابن دهمان في تقرير هذا المذهب، أن حقيقة ما يقولونه في الوحدة شبيه بما يقوله الحكماء في الألوان، من أن وجودها مشروط بالضوء، فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه.

وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي. بل والموجودات المعقولة والمتوهمه أيضًا مشروطة بوجود المدرك العقلي، فإذا، الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري. فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل في الوجود، بل هو بسيط واحد. فالحر والبرد، والصلابة واللين، بل والأرض والماء، والنار والسماء والكواكب، إنما وجدت لوجود الحراس المدركة لها، لما جعل في المدرك من التفصيل، الذي ليس في الموجود، وإنما هو في المدارك فقط. فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل، إنما هو إدراك واحد، وهو أنا لا غيره. ويعتبرون ذلك بحال النائم، فإنه إذا نام وفقد الحس الظاهر، فقد كل محسوس، وهو في تلك الحالة، إلا ما يفصله له الخيال. قالوا: فكذلك اليقظان إنما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل نوع مدركه البشري، ولو قدر فقد مدركه فقد التفصيل، وهذا هو معنى قولهم: الوهم، لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية.

هذا ملخص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهمان، وهو في غاية السقوط، لأننا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون إليه يقينًا مع غيبته عن أعيننا، وبوجود السماء المظلة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا. والإنسان قاطع بذلك، ولا يكابر أحد نفسه في اليقين، مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون: إن المرید عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة، ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات، ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق، وهو مقام العارف المحقق. ولا بد للمرید عندهم من عقبة الجمع، وهي عقبة صعبة؛ لأنه يخشى على المرید من وقوفه عندها، فتخسر صفقته. فقد تبينت مراتب أهل هذه الطريقة.

فصل

ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس، توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه، وملثوا الصحف منه، مثل الهروي، في كتاب المقامات له، وغيره. وتبعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ثم ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم. وكان سلفهم مغالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضًا بالحلول وإلهية الأئمة، مذهبًا لم يعرف لأولهم، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر. واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم. وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين. يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة، حتى يقبضه الله. ثم يورث مقامه الآخر من أهل العرفان. وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات، في فصول التصوف منها، فقال: "جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد". وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي، وإنما هو من أنواع الخطابة، وهو بعينه ما تقوله الرافضة في توارث الأئمة عندهم. فافظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به. ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب، كما قاله الشيعة في النقاء. حتى إنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف، لجعلوه أصلًا لطريقتهم ونحلتهم، رفعوه إلى علي عليه السلام. وهو من هذا المعنى أيضًا. وإلا فعلي عليه السلام لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لباس ولا حال. بل كان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، أزهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وأكثرهم عبادة. ولم يختص أحد منهم في الدين بشيء يؤثر عنه على الخصوص، بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والزهد والمجاهدة.

تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم. نعم إن الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك اختصاص علي بالفضائل دون من سواه من الصحابة ذهبًا مع عقائد التشيع المعروفة لهم. والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق، لما ظهرت الإسماعيلية من الشيعة، وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها ما هو معروف، فاقبضوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع، وأفردوه بذلك أن لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع. ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس العارفين، وأفردوه بذلك تشبيهاً بالإمام في الطاهر، وأن يكون على وزانه في

الباطن وسموه قطباً لمدار المعرفة عليه، وجعلوا الأبدال كالنقباء مبالغاً في التشبيه. فتأمل ذلك. يشهد بذلك كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي، وما شحنوا به كتبهم في ذلك، مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي أو إثبات، وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم. والله يهدي إلى الحق.

تذييل: وقد رأت أن أجلب هنا فصلاً من كلام شيخنا العارف، كبير الأولياء بالأندلس، أبي مهدي عيسى بن الريات، كان يقع له أكثر الأوقات على أبيات الهروي التي وقعت له في كتاب المقامات توهم القول بالوحدة المطلقة أو يكاد يصرح بها وهي قوله:

ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته تشيئة أبطلها الواحد
توحيد إياه توحيد ونمت من ينعت لا حد

فيقول رحمه الله على سبيل العذر عنه: استشكل الناس إطلاق لفظ الجحود على كل من وحد الواحد ولفظ الإلحاد على من نعته ووصفه. واستبشعوا هذه الأبيات وحملوا قائلها على الكفر واستخفوه. ونحن نقول على رأي هذه الطائفة أن معنى التوحيد عندهم انتفاء عين الحدوث بثبوت عين القدم وأن الوجود كله حقيقة واحدة وأنية واحدة. وقد قال أبو سعيد الجزار من كبار القوم: الحق عين ما طهر وعين ما بطن ويرون أن وقوع التعدد في تلك الحقيقة وجود الاثنية. وهم باعتبار حضرات الحس بمتزلة صور الصلال والصداء والرأى. وأن كل ما سوى عين القدم، إذا استتبع فهو عدم. وهذا معنى: كان الله، ولا شيء معه، وهو الآن على ما هو عليه، كان عندهم. ومعنى قول ليبيد الذي صدقه رسول الله ﷺ في قوله:

ألا كل شيء، ما خلا الله، باطل

قالوا: فمن وحد ونعت، فقد قال بموجد محدث، هو نفسه، وتوحيد محدث هو فعله، موجد قديم، هو معبود.

وقد تقدم معنى التوحيد انتفاء عين الحدوث، وعين الحدوث الآن ثابتة بل متعددة، والتوحيد مجحود، والدعوى كاذبة. كمن يقول لغيره، وهما معاً في بيت واحد: ليس في البيت غيرك! فيقول الآخر بلسان حاله: "لا يصح هذا إلا لو عدمت أنت!".

وقد قال بعض المحققين في قولهم: خلق الله لزمان، هذه ألفاظ تناقض أصولها، لأن خلق الزمان متقدم على الزمان، وهو فعل لا بد من وقوعه في الزمان، وإنما حمل ذلك ضيق العبارة عن الحقائق وعجز اللغات عن تأدية الحق فيها وبها. فإذا تحقق أن الموحّد هو الموحّد، وعدم ما سواه جملة، صح التوحيد حقيقة. وهذا معنى قولهم: " لا يعرف الله إلا الله ". ولا حرج على من وحد الحق مع بقاء الرسوم والآثار، وإنما هو من باب: " حسنات الأبرار سيئات المقربين ". لأن ذلك لازم التقييد والعبودية والشفعية. ومن ترقى إلى مقام الجمع كان في حقه نقصًا، مع علمه بمرتبته، وأنه تلبس تستلزمه العبودية ويرفعه الشهود، ويظهر من دنس حدوثه عين الجمع. وأعرق الأصناف في هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة. ومدار المعرفة بكل اعتبار على الانتهاء إلى الواحدة وإنما صدر هذا القول من الناظم على سبيل، التحريض والتنبيه والتفطين، لمقام أعلى، ترتفع فيه الشفعية ويحصل التوحيد المطلق، عينا لا خطأ. وعبارة فمن سلم استراح، ومن نازعته حقيقة أنس بقوله: كنت سمعه وبصره. وإذا عرفت المعاني لا مشاحة في الألفاظ. والذي يفبده هذا كله تحقق أمر فوق هذا الطور، لا نطق فيه ولا خسر عنه. وهذا المقدار من الإشارة كاف. والتعلق في مثل هذا حجاب، وهو الذي أوقع في المقالات المعروفة ". انتهى كلام الشيخ أبي مهدي الزيات، ونقلته من كتاب الوزير ابن الخطيب الذي ألفه في المحبة، وسماه التعريف بالحب الشريف. وقد سمعته من شيخنا أبي مهدي مرارًا إلا أني رأيت رسوم الكتاب. أوعى له، لطول عهدي به. والله الموفق.

فصل

ثم إن كثيرًا من الفقهاء وأهل الفتيا، انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة. والحق أن كلامهم معهم فيه تفصيل، فإن كلامهم في أربعة مواضع: أحدها الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال، لتحصل تلك الأذواق، التي نصير مقامًا ويرقى منه إلى غيره كما قلناه، وثانيها الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب، مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وتركيب الأكوان في صدورنا عن موحدها ومكونها كما مر، وثالثها التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع

الكرامات، ورابعها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم، يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات، تستشكل ظواهرها، فمكرر ومحسن ومتأول.

فأما الكلام في المجاهدات والمقامات، وما يحصل من الأدواق والمواجد في نتائجها، ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها، فأمر لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة، والتحقق بها هو عين السعادة، وأما الكلام في كرامات القوم وإخبارهم بالمغيبات ونصرفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر. وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق. وما احتج به الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من أئمة الأشعرية على إنكارها، لالتباسها بالمعجزة، فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدي، وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به. قالوا: ثم إن وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور، لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية، فإن صفة نفسها التصديق. فلو وقعت مع الكاذب لتدلّت صفة نفسها وهو محال. هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات، وإنكارها نوع مكابر.

وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك، وهو معلوم مشهور. وأما الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات، فأكثر كلامهم فيه نوع من التشابه، لما أنه وجداني عندهم، وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه. واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه، لأنها لم توضع إلا للمتعارف، وأكثره من المحسوسات. فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك، ونتركه فيما تركناه من التشابه. ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات، على الوجه الموافق لظاهر الشريعة، فأكرم بها سعادة. وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات، ويؤخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف. في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور.

فمن علم منهم فضله واقتداؤه، حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله. وإن العبرة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله. ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك، إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه. وأما من تكلم بمثلها، وهو حاضر في حسه، ولم يملكه الحال، فمؤاخذ أيضًا. ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة

بقتل الحلاج، لأنه تكلم في حضور، وهو مالك لحاله. والله أعلم.

وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل، لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، ولا هذا النوع من الإدراك، إنما همهم الاتباع والافتداء ما استطاعوا. ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به، بل يفرون منه ويرون أنه من العوائق والمحن، وأنه إدراك من إدراكات النفس مخلوق حادث، وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان. وعلم الله أوسع وخلقه أكر، وشريعته بالهداية أملك، فلم ينطقوا بشيء مما يدركون. بل حظروا الخوض في ذلك ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده، بل ويلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والافتداء، ويأمرون أصحابهم بالتزامها. وهكذا ينبغي أن يكون حال المرید والله الموفق للصواب.

فصل

علم تعبير الرؤيا

هذا العلم من العلوم الشرعية وهو حادث في الملة عندما صارت العلوم صنّعة، وكتب الناس فيها. وأما الرؤيا والتعبير لها، فقد كان موجودًا في السلف كما هو في الخلف. وربما كن في الملوك والأمم من قبل، إلا أنه لم يصل إلينا للاكتفاء فيه بكلام المعبرين من أهل الإسلام. وإلا فالرؤيا موجودة في صف الشر على الإطلاق ولا بد من تعبيرها. فلقد كان يوسف الصديق صلوات الله عليه يعبر الرؤيا، كما وقع في القرآن. وكذلك ثبت في الصحيح، عن النبي ﷺ، وعن أبي بكر رضي الله عنه. والرؤيا مدرك من مدارك الغيب. وقال ﷺ: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة»^(١). وقال: «لم يبق من المبشرات إلا الرؤيا الصالحة، يراها الرجل الصالح، أو ترى له»^(٢).

وأول ما بدئ به النبي ﷺ من الوحي الرؤيا، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح وكان النبي ﷺ إذا انفتل من صلاة الغداة يقول لأصحابه: «هل رأى أحد منكم الليلة رؤيا؟»^(٣)

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري (٦٦٤٠).

يسألهم عن ذلك ليستبشر بها وقع من ذلك، مما فيه ظهور الدين وإعزازه.

وأما السبب في كون الرؤيا مدرَكًا للعب فهو أن الروح القلبي، وهو البخار اللطيف المنبعث من تجويف القلب اللحمي، ينتشر في الشريانات ومع الدم في سائر البدن، وبه تكمل أفعال القوى الحيوانية وإحساسها. فإذا أدركه الملل بكثرة التصرف في الإحساس بالحواس الخمس، وتصريف القوى الظاهرة، وغشي سطح البدن ما يغشاه من برد الليل، انخس الروح من سائر أقطار البدن إلى مركزه القلبي، فيستجم بذلك لمعاودة فعله، فتعطلت الحواس الظاهرة كلها، وذلك هو معنى النوم كما تقدم في أول الكتاب. ثم إن هذا الروح القلبي هو مطية للروح العاقل من الإنسان، والروح العاقل مدرك لجميع ما في عالم الأمر بذاته، إذ حقيقته وذاته عين الإدراك. وإنما يمنع من تعقله للمدارك الغيبية، ما هو فيه من حجاب الاشتغال بآبدن وقواه وحواسه. فلو قد حلا من هذا الحجاب وتجرد عنه، لرجع إلى حقيقته وهو عين الإدراك، فيعقل كل مدرك. فإذا تجرد عن بعضها خفت شواغله، فلا بد له من إدراك لمحة من عالمه بقدر ما تجرد له، وهو في هذه الحالة قد خفت شواغل الحس الظاهر كلها، وهي الشاغل الأعظم، فاستعد لقبول ما هنالك من المدارك اللاحقة به من عالمه. وإذا أدرك ما يدرك من عوالمه رجع به إلى بدنه. إذ هو ما دام في بدنه جسماني، لا يمكنه التصرف إلا بالمدارك الجسمانية. والمدارك الجسمانية للعلم إنما هي الدماغية، والتصرف منها هو الخيال. فإنه يتزعج من الصور المحسوسة صورًا خيالية، ثم يدفعها إلى الحافظة تحفظها له إلى وقت الحاجة إليها عند النظر والاستدلال. وكذلك تجرد النفس منها صورًا أخرى نفسانية عقلية، فيترقى التجريد من المحسوس إلى المعقول، والخيال واسطة بينهما. وكذلك إذا أدركت النفس من عالمها ما تدركه، ألقت به إلى الخيال فيصوره بالصورة المناسبة له، ويدفعه إلى الحس المشترك، فيراه النائم كأنه محسوس، فيتنزل المدرك من الروح العقلي إلى الحسي. والخيال أيضًا واسطة. هذه حقيقة الرؤيا.

ومن هذا التقرير يظهر لك الفرق بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام الكاذبة، فإنها كلها صور في الخيال حالة النوم. لكن إن كانت تلك الصور منتزلة من الروح العقلي المدرك فهي رؤيا، وإن كانت مأخوذة من الصور التي في الحافظة التي كان الخيال أودعها إياها، منذ اليقظة، فهي أضغاث أحلام.

واعلم أن للرؤيا الصادقة علامات تؤذن بصدقها وتشهد بصحتها، فيستشعر الرائي

البشارة من الله بما ألقى إليه في نومه: فمنها سرعة انتباه الرائي عندما يدرك الرؤيا، كأنه يعاجل الرجوع إلى الحس باليقظة، ولو كان مستغرقاً في نومه، لثقل ما ألقى عليه من ذلك الإدراك فيفر من تلك الحالة إلى حالة الحس التي تبقى النفس فيها منغمسة بالبدن وعوارضه، ومنها ثبوت ذلك الإدراك ودوامه بانطباع تلك الرؤيا بفواصلها في حفظه، فلا يخللها سهو ولا نسيان. ولا يحتاج إلى إحضارها بالفكر والتذكر، بل تبقى متصورة في ذهنه إذا انتبه. ولا يغرب عنه شيء منها، لأن الإدراك النفساني ليس بزمني ولا يلحقه ترتيب، بل يدركه دفعة في زمن فرد. وأضغاث الأحلام زمانية، لأنها في القوى الدماغية يستخرجها الخيال من الحافظة إلى الحس المشترك كما قلناه. وأفعال البدن كلها زمانية فيلحقها الترتيب في الإدراك والمتقدم والمتأخر. ويعرض النسيان العارض للقوى الدماغية. وليس كذلك مدارك النفس الناطقة إذ ليست بزمانية، ولا ترتيب فيها. وما ينطبع فيها من الإدراكات فينطبع دفعة واحدة في أقرب من لمح البصر. وقد تبقى الرؤيا بعد الانتباه حاضرة في الحفظ أياماً من العمر، لا تشذ بالغفلة عن الفكر بوجه، إذا كن الإدراك الأول قوياً، وإذا كان إنما يتذكر الرؤيا بعد الانتباه من النوم بـعمال الفكر والوجهة إليها، وينسى الكثير من تفاصيلها حتى يتذكرها فليست الرؤيا بصادقة، وإما هي من أضغاث الأحلام. وهذه العلامات من خواص الوحي. قال الله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ إِنَّ عَلَيْكَ جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿[القيامة: ١٦ - ١٩]

والرؤيا لها نسبة من النبوة والوحي كما في الصحيح. قال ﷺ: «الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة» فلخواصها أيضاً نسبة إلى خواص النبوة، وبذلك القدر، فلا تستبعد ذلك، فهذا وجه الحق. والله الخالق لما يشاء.

وأما معنى التعبير، فاعلم أن الروح العقلي إذا أدرك مدركه وألقاه إلى الخيال، فصوره، فإنما يصوره في الصور المناسبة لذلك المعنى بعض الشيء، كما يدرك معنى السلطان الأعظم، فيصوره الخيال بصورة البحر، أو يدرك العداوة فيصورها الخيال في صورة الحية. فإذا استيقظ، وهو لم يعلم من أمره، إلا أنه رأى البحر أو الحية، فينظر المعبر بقوة التشبيه، بعد أن يتيقن أن البحر صورة محسوسة، وأن المدرك وراءها، وهو يهتدي بقرائن أخرى تعين له المدرك، فيقول مثلاً هو السلطان: لأن البحر خلق عظيم يناسب أن تشبه به السلطان، وكذلك الحية، يناسب أن تشبه بالعدو لعظم ضررها، وكذا الأواني تشبه بالنساء لأنهن أوعية، وأمثال ذلك. ومن المرئي ما يكون

صريحًا، لا يفتقر إلى تعبير، لجلاتها ووضوحها أو لقرب النسبة فيها بين المدرك وشبهه. ولهذا وقع في الصحيح: «الرؤيا ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من الملك، ورؤيا من الشيطان». فالرؤيا التي من الله هي الصريحة التي لا تفتقر إلى تأويل، والتي من الملك هي الرؤيا الصادقة تفتقر إلى التعبير، والرؤيا التي من الشيطان هي الأضغاث.

واعلم أيضًا أن الخيال إذا ألقى إليه الروح مدركه، فإنه يصوره في القوالب المعتادة للحس، وما لم يكن الحس أدركه قط من القوالب فلا يصور فيه شيئًا. فلا يمكن من ولد أعمى أكمه أن يصور له السلطان بالبحر، ولا العدو بالحية، ولا النساء بالأواني، لأنه لم يدرك شيئًا من هذه. وإنما يصور له الخيال أمثال هذه، في شبهها ومناسبتها من جنس مداركه التي هي المسموعات والمشمومات. ولتحفظ المعبر من مثل هذا، فربما اختلط به التعبير وفسد قانونه.

ثم إن علم التعبير، علم بقوانين كلية، يبني عليها المعبر عبارة ما يقص عليه. وتأويله كما يقولون: البحر يدل على السلطان، وفي موضع آخر يقولون: البحر يدل على الغيظ، وفي موضع آخر على الهم والأمر القادح. ومثل ما يقولون: الحية تدل على العدو وفي موضع آخر يقولون تدل على الحياة وفي موضع آخر هي كاتم سر وأمثال ذلك. فيحفظ المعبر هذه القوانين الكلية. ويعبر في كل موضع بما تقتضيه القرائن التي تعين من هذه القوانين ما هو أليق بالرؤيا. وتلك القرائن منها في اليقظة ومنها في النوم، ومنها ما ينقدح في نفس المعبر بالخاصية التي خلقت فيه، وكل ميسر لما خلق له.

ولم يزل هذا العلم متناقلًا بين السلف. وكان محمد بن سيرين فيه من أشهر العلماء، وكتبت عنه في ذلك قوانين، وتناقلها الناس لهذا العهد. وألف الكرماني فيه من بعده. ثم ألف المتكلمون المتأخرون وأكثروا. والمتداول بين أهل المغرب لهذا العهد كتب ابن أبي طالب القيرواني. من علماء القيروان، مثل الممتع وغيره، وكتاب الإشارة للسالمي من أنفع الكتب فيه وأحضرها. وكذلك كتاب المراقبة العليا لابن راشد من مشيختنا بتونس.

وهو علم مضيء بنور النبوة للمناسبة التي بينهما ولكونها كانت من مدارك الوحي، كما وقع في الصحيح. والله علام الغيوب.

فصل

العلوم العقلية وأصنافها

وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان، من حيث إنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنساني، منذ كان عمران الخليفة. وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة، وهي مشتملة على أربعة علوم:

الأول: علم المنطق، وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وفائدته تميز الخطأ من الصواب، فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها، ليقف على تحقيق الحق في الكائنات نقياً وثبوتاً بمنتهى فكره.

ثم النظر: بعد ذلك عندهم إما في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعدن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية. أو النفس التي تنبعث عنها الحركات وغير ذلك، ويسمى هذا الفن بالعلم الطبيعي وهو العلم الثاني منها.

وإما أن يكون النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي وهو العلم الثالث منها.

والعلم الرابع: وهو الناظر في المقادير، ويشتمل على أربعة علوم، وهي تسمى التعاليم: أولها: علم الهندسة، وهو النظر في المقادير على الإطلاق. إما المنفصلة من حيث كونها معدودة، أو المتصلة، وهي إما ذو بعد واحد وهو الخط، أو ذو بعدين وهو السطح، أو ذو أبعاد ثلاثة وهو الجسم التعليمي. ينظر في هذين المقادير وما يعرض لها، أما من حيث ذاتها، أو من حيث نسبة بعضها إلى بعض.

وثانيها: علم الأرتماطيقي، وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد، ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة.

وثالثها: علم الموسيقى، وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد، وثمرته معرفة تلاحين الغناء.

ورابعها: علم الهيئة وهو تعيين الأشكال للأفلاك، وحصر أوضاعها وتعددتها لكل كوكب من السيارة والثابتة، والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية! المشاهدة الموجودة لكل واحد منها، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها.

فهذه أصول العلوم الفلسفية وهي سبعة: المنطق وهو المقدم منها وبعده التعاليم، فالأرتماطيقي أولاً ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى، ثم الطبيعيات، ثم الإلهيات، ولكل واحد منها فروع تتفرع عنه. فمن فروع الطبيعيات الطب، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات ومن فروع الهيئة الأزياج، وهي قوانين لحسابات حركات الكواكب وتعديلها، للوقوف على مواضعها متى قصد ذلك: ومن فروع النظر في النجوم علم الأحكام النجومية. ونحن نتكلم عليها واحداً بعد واحد إلى آخرها.

واعلم أن أكثر من عني بها في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام، وهما فارس والروم، فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم على ما بلغنا لما كان العمران موفوراً فيهم، والدولة والسلطان قبل الإسلام وعصره لهم، فكان لهذه العلوم بحور زاخرة في آفاقهم وأمصارهم. وكان للكلدانيين ومن قبلهم من السريانيين ومن عاصرهم من القبط عناية بالسحر والنجامة وما يتبعها من الطلاس. واخذ ذلك عنهم الأمم من فارس ويونان، فاختص بها القبط، وطمى بحرهما فيهم، كما وقع في المتلو من خبر هاروت وماروت، وشأن السحرة، وما نقله أهل العلم من شأن البرابي بصعيد مصر. ثم تابعت الملل بحظر ذلك وتحريمه، فدرست علومه وبطلت كأن لم تكن، إلا بقايا يتناقلها متحلو هذه الصنائع. الله أعلم بصحتها. مع أن سيوف الشرع قائمة على ظهورها، مانعة من اختبارها.

وأما الفرس، فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً، ونطاقها متسعاً، لما كانت عليه دولتهم من الضحامة واتصال الملك. ولقد يقال: إن هذه العلوم، إنما وصلت إلى يونان منهم، حين قتل الإسكندر دارا وغلب على مملكة الكينية، فاستولى على كتبهم وعلومهم. إلا أن المسلمين لما افتتحوا بلاد فارس، وأصابوا من كتبهم وصحائف علومهم، ما لا يأخذه الحصر كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب يستأذنه في شأنها وتنقلها للمسلمين. فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء. فإن يكن ما فيها هدى، فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضللاً فقد كفانا.

الله. فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا. وأما الروم فكانت الدولة منهم ليونان أولاً، وكان لهذه العلوم بينهم مجال رحب، وحملها مشاهير من رجالهم مثل أساطين الحكمة وغيرهم. واختص فيها المشاءون منهم، أصحاب الرواق بطريقة حسنة في التعليم. كانوا يقرءون في رواق يظلهم من الشمس والبرد على ما زعموا. واتصل فيها سند تعليمهم على ما يزعمون، من لدن لقمان الحكيم في تلميذه إلى سقراط الدن، ثم إلى تلميذه أفلاطون، ثم إلى تلميذه أرسطو، ثم إلى تلميذه الإسكندر الأفروسي وتامسطيوس وغيرهم. وكان أرسطو معلماً للإسكندر ملكهم، التي غلب الفرس على ملكهم، وانتزع الملك من أيديهم. وكان أرسخهم في هذه العلوم قدما وأبعدهم فيها صيتاً وشهرة. وكان يسمى المعلم الأول، فطار له في العالم ذكر.

ولما انقرض أمر اليونان، وصار الأمر للقيصرية وأخذوا بدين النصرانية، هجروا تلك العلوم كما تقتضيه الملل والشرائع فيها. وبقيت في صحفها ودواوينها مغلدة باقية في خزائنها. ثم ملكوا الشام، وكتب هذه العلوم باقية فيهم.

ثم جاء الله بالإسلام، وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له، وابتزوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم. وابتدأ أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع، حتى إذا تبجح السلطان والدولة، وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفننوا في الصنائع والعلوم. تشوفوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكيمة، بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها، وبما سمعوا إليه أفكار الإنسان فيها. فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم، أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب أوقليدوس وبعض كتب الطبيعيات. فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها، وازدادوا حريصاً على الظفر بها بقي منها. وجاء المأمون بعد ذلك، وكانت له في العلم رغبة بما كان يتحلله، فانبعث لهذه العلوم حرصاً، وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي. وبعث المترجمين لذلك، فأوعى منه واستوعب. وعكف عليها النظر من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها. وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول، واختصوه بالرد والقبول، لوقوف الشهرة عنه. ودونوا في ذلك الدواوين، واربوا على من تقدمهم في هذه العلوم. وكان من أكابرهم في الملة أبو نصر

الفارابي، وأبو علي بن سينا بالمشرق، والقاضي أبو الوليد ابن رشد، والوزير أبو بكر بن الصائني بالأندلس، إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم. واختص هؤلاء بالشهرة والذكر، واقتصروا كثيرون على انتحال التعاليم، وما ينضاف إليها من علوم النجامة والسحر والطلسمات. ووقفت الشهرة في هذا المتحل على جابر بن حيان من أهل المشرق وعلى مسلمة بن أحمد المجريطي، من أهل الأندلس وتلميذه. ودخل على الملة من هذه العلوم وأهلها داحلة، واستهوت الكثير من الناس بما جئوا إليها وقلدوا آراءها، والذنب في ذلك لمن ارتكبه. ولو شاء ربك ما فعلوه.

ثم إن العرب والأندلس، لما ركبت ربح العمران بهما، وتناقضت العلوم بتناقضه، اضمحل ذلك منهما، إلا قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس، وتحت رقبة من علماء السنة. ويبلغنا عن أهل المشرق أن بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة، وخصوصاً في عراق العجم وما بعده فيها وراء النهر، وأنهم على ثج من العلوم العقلية والنقلية، لتوفر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم. ولقد وقفت بمصر على تأليف في المعقول متعددة لرجل من عظماء هراة، من بلاد خراسان، يشتهر بسعد الدين التفتازاني، منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم. وفي أثنائها ما يدل له على أن له اطلاعاً على العلوم الحكمية وتضلعا بها وقدمًا عالية في سائر الفنون العقلية. والله يؤيد بنصره من يشاء.

وكذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجية، من أرض رومة وما إليها من العدو الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة وحملتها متوفرون، وطلبتها متكثرون. والله أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار.

فصل

العلوم العددية

وأولها الأرتماطيفي، وهو معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف، إما على التوالي أو بالتضعيف. مثل أن الأعداد إذا توالى متفاضلة بعدد واحد: فإن جمع الطرفين منها مساو لجمع كل عددين بعدهما من الطرفين بعد واحد، ومثل ضعف الواسطة، إن كانت عدة تلك الأعداد فرداً مثل الأعداد على تواليها والأزواج على تواليها والأفراد على تواليها. ومثل أن الأعداد إذا توالى على نسبة واحدة بأن يكون أولها نصف ثانيها، وثانيها نصف ثالثها إلخ، أو يكون أولها

ثلث ثانيها وثانيها ثلث ثالثها إلخ.

فإن ضرب الطرفين أحدهما في الآخر كضرب كل عددين بعدهما من الطرفين بعد واحد أحدهما في الآخر. ومثل مربع الواسطة إن كانت العدة فردًا، وذلك مثل أعداد زوج الزوج المتوالية من اثنين فأربعة فثمانية فستة عشر. ومثل ما يحدث من الخواص العددية في وضع المثلثات العددية والمربعات والمخمسات والمسدسات إذا وصعت متتالية في سطورها بأن تجمع من الواحد إلى العدد الأخير، فتكون مثلثة. وتتوالى المثلثات هكذا في سطر تحت الأضلاع، ثم تزيد على كل مثلث ثلث الضلع الذي قبله، فتكون مربعة. وتزيد على كل مربع مثلث الضلع الذي قبله فتكون خمسة وهلم جرا. وتتوالى الأشكال على توالي الأضلاع ويحدث جدول ذو طول وعرض. ففي عرضه الأعداد على تواليها، ثم المثلثات على تواليها، ثم المربعات، ثم المخمسات إلخ، وفي طوله كل عدد وأشكاله بالغًا ما بلغ. ويحدث في جمعها وقسمة بعضها على بعض طولاً وعرضاً خواص غريبة، استقرت منها، وتقررت في دواوينهم مسائلها. وكذلك ما يحدث للزوج والفرد، وزوج الزوج والفرد، وزوج الزوج والفرد، فإن لكل منها خواص مختصة به تضمنها هذا الفن وليست في غيره.

وهذا الفن أول أجزاء التعاليم وأنتها، ويدخل في براهين الحساب. وللمحكماء المتقدمين والمتأخرين فيه تأليف، وأكثرهم يدرجونه في التعاليم ولا يفرعونه بالتأليف.

فعل ذلك ابن سينا في كتاب الشفاء والنجاة وغيره من المتقدمين. وأما المتأخرون فهم عندهم مهجور إذ هو غير متداول، ومنفعته في البراهين لا في الحساب، فهجروه لذلك بعد أن استخلصوا زبدته في البراهين الحسابية، كما فعله ابن البناء في كتاب رفع الحجاب وغيره والله سبحانه وتعالى أعلم.

علم الحساب

ومن فروع علم العدد صناعة الحساب، وهي صناعة عملية في حساب الأعداد بالضم والتفريق. فالضم يكون في الأعداد بالأفراد وهو الجمع. وبالتضعيف، أي بضاعف عدد بآحاد عدد آخر، وهذا هو الضرب، والتفريق أيضًا يكون في الأعداد، إما بالأفراد، مثل إزالة عدد من عدد ومعرفة الباقي وهو الطرح، أو تفصيل عدد بأجزاء متساوية، تكون عدتها محصلة وهو القسمة. وسواء كان هذا الضم والتفريق في الصحيح من العدد أو الكسر. ومعنى الكسر نسبة

عدد إلى عدد، وتلك النسبة تسمى كسرًا. وكذلك يكون الضم والتفريق في الجذور، ومعناها العدد الذي يضرب في مثله، فيكون منه العدد المربع. والعدد الذي يكون مصرحًا به يسمى المنطق، ومربعه كذلك، ولا يحتاج فيه إلى تكلف عمل بالحسبان. والذي لا يكون مصرحًا به يسمى الأصم ومربعه: إما منطق مثل جذور ثلاثة الذي مربعه ثلاثة، وإما أصم، مثل جذر ثلاثة الذي مربعه جذر ثلاثة، وهو أصم، ويحتاج إلى عمل من الحسبان. فإن تلك الجذور أيضًا يدخلها الضم والتفريق. وهذه الصناعة الحسابية حادثة احتيج إليها للحسبان في المعاملات، وألف الناس فيها كثيرًا وتداولوها في الأمصار بالتعليم للولدان. ومن أحسن التعليم عندهم الابتداء بها لأنها معارف متضحة وبراهينها منتظمة، فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء درب على الصواب. وقد يقال من أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره، إنه يغلب عليه الصدق لما في احساب من صحة المباني ومناقشة النفس، فيصير ذلك له خلقًا ويتعود الصدق ويلزمه مذهبًا.

ومن أحسن التأليف المبسوطه فيها لهذا العهد بالمغرب كتاب الحصار الصغير. ولابن البناء المراكشي فيه تلخيص ضابط لقوانين أعماله مفيد، ثم شرحه بكتاب سماه رفع الحجاب وهو مستغلق على المبتدئ، بما فيه من البراهين الوثيقة المباني، وهو كتاب جليل القدر أدركنا المشيخة تعظمه، وهو كتاب جدير بذلك. وساق في المؤلف رحمه الله كتاب فقه الحساب، لابن منعم، والكامل للأحدب، ولخص براهينها وغيرها عن اصطلاح الحروف فيها، إلى علل معنوية ظاهرة، هي سر الإشارة بالحروف وزيدتها. وهي كلها مستغلقة، وإنما جاءها الاستغلاق من طريق البرهان شأن علوم التعاليم، لأن مسائلها وأعمالها واضحة كلها. وإذا قصد شرحها، فإنما هو إعطاء العلل في تلك الأعمال. وفي ذلك من العسر على الفهم، مما لا يوجد في أعمال المسائل، فتأمل. والله يهدي بنوره من يشاء، وهو القوي المتين.

علم الجبر

ومن فروع الجبر والمقابلة، وهي صناعة يستخرج بها العدد المجهول من قبل المعلوم المفروض، إذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك. فاصطلحوا فيها على أن جعلوا للمجهولات مراتب من طريق التضعيف بالضرب: أولها العدد لأن به يتعين المطلوب المجهول باستخراجه من نسبة المجهول إليه، وثانيها الشيء، لأن كل مجهول فهو من جهة إبهامه شيء، وهو أيضًا جذر لما يلزم

من تضعيفه في المرتبة الثانية، وثالثها المال وهو أمر مبهم، وما بعد ذلك فعلى نسبة الأس من المضروبين. ثم يقع العمل المفروض في المسألة فيخرج إلى معادلة بين مختلفين أو أكثر من هذه الأجاس، فيقابلون بعضها ببعض. ويجبرون ما فيها من الكسر. حتى يصير صحيحًا. ويحطون المراتب إلى أقل الأسوس إن أمكن، حتى يصير إلى الثلاثة التي عليها مدار الجبر عندهم، وهي العدد والشيء والمال. فإن كانت المعادلة بين واحد وواحد، تعين، فالمال والجذر يرول إبهامه بمعادلة العدد ويتعين. والمال إن عادل الجذور فيتعين بعدتها. وإن كانت المعادلة بين واحد واثنين أخرجه العمل الهندسي من طريق تفصيل الضرب في الاثنين، وهي مبهمة، فيعينها ذلك الضرب المفصل. ولا يمكن المعادلة بين اثنين واثنين. وأكثر ما انتهت المعادلة عندهم إلى ست مسائل، لأن المعادلة بين عدد وجذر ومال مفردة أو مركبة تحي ستة. وأول من كتب في هذا الفن أبو عبد الله الخوارزمي وبعده أبو كامل شجاع بن أسلم وجاء الناس على أثره فيه. وكتابه في مسائل الست من أحسن الكتب الموضوعة فيه. وشرحه كثير من أهل الأندلس فأجادوا. ومن أحسن شروحاته كتاب القرشي. وقد بلغنا أن بعض أئمة التعاليم من أهل المشرق أنهى المعادلات إلى أكثر من هذه الستة الأجاس، وبلغها إلى فوق العشرين، واستخرج لها كلها أعمالاً وثيقة وأتبعها ببراهين هندسية. والله يزيد في الخلق ما يشاء، سبحانه وتعالى.

المعاملات والفرائض

ومن فروعه أيضًا المعاملات، وهو تصريف الحساب، في معاملات المدن، في البياعات والمساحات والزكوات وسائر ما يعرض فيه العدد من المعاملات، تصرف في ذلك صناعتنا الحساب في المجهول والمعلوم والكسر والصحيح والجذور وغيرها. والفرض من تكثير المسائل المفروضة فيها حصول المران والدربة بتكرار العمل، حتى ترسخ الملكة في صناعة الحساب. ولأهل الصناعة الحسائية من أهل الأندلس تأليف فيها متعددة، من أشهرها معاملات الزهراوي وابن السمع وأبي مسلم بن خلدون من تلميذ مسلمة المجريطي وأمثالهم.

ومن فروعه أيضًا الفرائض: وهي صناعة حسائية، في تصحيح السهام لذوي الفروض، في الوراثة إذا تعددت، وهلك بعض الوارثين وانكسرت سهامه على ورثته، أو زادت الفروض عند اجتماعها وتزاحمها على المال كله، أو كان في الفريضة، إقرارًا أو إنكارًا من بعض الورثة دون

بعض، فيحتاج في ذلك كله إلى عمل يعين به سهام الفريضة إلى كم تصح، وسهام الورثة من كل بطن مصححاً، حتى تكون حظوظ الوارثين من المال على نسبة سهامهم من جملة سهام الفريضة. فيدخلها من صناعة الحساب جزء كبير من صحيحه وكسوره وجذوره ومعلومه ومجهوله، ويرتب على ترتيب أبواب الفرائض الفقهية ومسائلها. فتشتمل حينئذ هذه الصناعة على جزء من الفقه، وهو أحكام الوراثة في القروض، والعول والإقرار والإنكار والوصايا والتدبير وغير ذلك من مسائلها، وعلى جزء من الحساب في تصحيح السهمان باعتبار الحكم الفقهي، وهي من أجل العلوم. وقد يورد أهلها أحاديث نبوية تشهد بفضلها، مثل: الفرائض ثلث العلم، وإنها أول ما يرفع من العلوم، وغير ذلك. وعندني أن ظواهر تلك الأحاديث كلها إنما هي في الفرائض العينية كما تقدم لا فرائض الوراثة، فإنها أقل من أن تكون في كميتها ثلث العلم. وأما الفرائض العينية فكثيرة، وقد ألف الناس في هذا الفن قديماً وحديثاً وأوعبوا.

ومن أحسن التأليف فيه على مذهب مالك رحمه الله تعالى كتاب ابن ثابت ومختصر القاضي أبي القاسم الحوفي، وكتاب ابن المنعم والجعدي والسردي وغيرهم. لكن الفضل للحوفي، فكتابه مقدم على جميعها. وقد شرحه من شيوخنا أبو عبد الله محمد بن سليمان الشطي كبير مشيخة فاس، فأوضح وأربع. ولإمام الحرمين فيها تأليف على مذهب الشافعي، تشهد باتساع باعه في العلوم، ورسوخ قدمه، وكذا للحنفية والحنابلة. ومقامات الناس في العلوم مختلفة. والله يهدي من يشاء بمنه وكرمه، لا رب سواه.

فصل

العلوم الهندسية

هذا العلم هو النظر في المقدير: إما المتصلة كالخط والسطح والجسم، وإما المنفصلة، كالأعداد فيما يعرض لها من العوارض الذاتية. مثل أن كل مثلث فزاياه مثل قائمتين. ومثل أن كل خطين متوازيين لا يلتقيان في جهة ولو خرجا إلى غير نهاية. ومثل أن كل حطين متقاطعين، فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان، ومثل أن الأربعة مقادير المناسبة، ضرب الأول منها في الثالث كضرب الثاني في الرابع، وأمثال ذلك. والكتاب المترجم لليونانيين في هذه الصناعة كتاب أوقليدس، ويسمى كتاب الأصول الأركان، وهو أبسط ما وضع فيها للمتعلمين، وأول ما ترجم

من كتب اليونانيين في الملة أيام أبي جعفر المنصور، ونسخه مختلفة باختلاف المترجمين. فمنها لحنين بن إسحاق، ولثابت بن قرة، وليوسف بن الحجاج، ويشتمل على خمس عشرة مقالة. أربعة في السطوح، وواحدة في الأقدار المناسبة، وواحدة في نسبة السطوح بعضها إلى بعض، وثلاثة في العدد، والعاشر في المنطقات والقوى على المنطقات، ومعناه الجذور وخمس في المجسمات. وقد اختصره الناس مختصرات كثيرة، كما فعله ابن سينا في تعاليم الشفاء. أفرد له جزءاً منها اختصه به. وكذلك ابن أبي الصلت في كتاب الاقتصار وغيرهم. وشرحه آخرون شروحاً كثيرة وهو مبدأ العلوم الهندسية بإطلاق.

واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بينة الانتظام جليلة الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيح. وقد زعموا أنه كان مكتوباً على باب أفلاطون: "من لم يكن مهندساً، فلا يدخلن منزلنا". وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: "ممارسة علم الهندسة للفكر، بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقدار وينقيه من الأوضار والأدران". وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه. ومن فروع هذا الفن الهندسة المخصوصة بالأشكال الكرية والمخروطات. أما الأشكال الكرية، ففيها كتابان من كتب اليونانيين لتاودوسيوس وميلاوش في سطوحها وقطوعها. وكتاب ثاودوسيوس مقدم في التعليم على كتاب ميلاوش، لتوقف كثير من براهينه عليه. ولا بد منهما لمن يريد الخوض في علم الهيئة، لأن براهينها متوقفة عليهما. فالكلام في الهيئة كله كلام في الكرات السماوية، وما يعرض فيها من القطوع والدوائر بأسباب الحركات كما نذكر، فقد يتوقف على معرفة أحكام الأشكال الكرية سطوحها وقطوعها.

وأما المخروطات، فهو من فروع الهندسة أيضاً. وهو علم ينظر فيما يقع في الأجسام المخروطية من الأشكال والقطوع، ويبرهن على ما يعرض لذلك من العوارض، ببراهين هندسية، متوقفة على التعليم الأول. وفائدتها تظهر في الصنائع العلمية التي موادها الأجسام، مثل النجارة والبناء، وكيف تصنع التماثيل الغريبة والهيكل النادرة، وكيف يتحلى على جر الأثقال ونقل الهيكل بالهندام والميخال وأمثال ذلك. وقد أفرد بعض المؤلفين في هذا الفن كتاباً في الحيل العممية، يتضمن من الصناعات الغريبة والجميل المستظرفة كل عجيبة. وربما استغلق على الفهوم

لصعوبة براهينه الهندسية، وهو موجود بأيدي الناس، ينسبونه إلى بني شاكر. والله تعالى أعلم.

المساحة

ومن فروع الهندسة المساحة، وهو فن يحتاج إليه في مسح الأرض، ومعناه استخراج مقدار الأرض المعلومة بنسبة شبر أو ذراع أو غيرهما، أو نسبة أرض من أرض إذا قوبست بمثل ذلك. ويحتاج إلى ذلك في توظيف الخراج على المزارع والقدن وبساتين الغرسة، وفي قسمة الخوائط والأراضي بين الشركاء أو الورثة وأمثال ذلك. وللناس فيها موضوعات حسنة وكثيرة. والله الموفق للصواب بمنه وكرمه.

المناظرة

المناظرة من فروع الهندسة: وهو علم يتبين به أسباب الغلط في الإدراك البصري، بمعرفة كيفية وقوعها، بناء على أن إدراك البصر يكون بمخروط شعاعي، رأسه نقطة الباصر وقاعدته المرئي. ثم يقع الغلط كثيرًا في رؤية القريب كثيرًا والبعيد صغيرًا. وكذا رؤية الأشباح الصغيرة تحت الماء وراء الأجسام الشفافة كبيرة ورؤية النقط البازلة من المطر خطأ مستقيماً، والسلسلة دائرة وأمثال ذلك. فيتبين في هذا العلم أسباب ذلك وكيفياته بالبراهين الهندسية، ويتبين به أيضاً اختلاف المنظر في القمر، باختلاف العروض الذي ينبنى عليه معرفة رؤية الأهلة وحصول الكسوفات وكثير من أمثال هذا. وقد ألف في هذا الفن كثير من اليونانيين. وأشهر من ألف فيه من الإسلاميين ابن الهيثم. ولغيره فيه الإسلاميين تأليف وهو من هذه العلوم الرياضية وتفاريعها.

فصل

علم الهيئة

وهو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيرة. ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك، لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية. كما يبرهن على أن مركز الأرض مباين لمركز فلك الشمس، بوجود حركة الإقبال والإدبار، وكما يستدل بالرجوع والاستقامة للكواكب، على وجود أفلاك صغيرة، حاملة لها، متحركة داخل فلكها الأعظم، وكما يبرهن على وجود الملك الثامن بحركة الكواكب الثابتة، وكما يبرهن على تعدد الأفلاك للكوكب الواحد بتعداد المبول له، وأمثال ذلك. وإدراك الموجود من الحركات

وكيفياتها وأجناسها إنما هو بالرصد، فإنما علمنا حركات الإقبال والإدبار به. وكذا تركيب الأفلاك في طبقاتها وكذا الرجوع والاستقامة وأمثال ذلك.

وكان اليونانيون يعتنون بالرصد كثيرًا، ويتخذون له الآلات التي توضع لرصد بها حركة الكوكب المعين. وكانت تسمى عندهم ذات الحلق. وصناعة عملها والبراهين عليه في مطابقة حركتها بحركة الفلك منقول بأيدي الناس. وأما في الإسلام فلم تقع به عناية إلا في القليل. وكان في أيام المأمون شيء منه، وصنع لهذه الآلة المعروفة للرصد المسماة ذات الحلق. وشرع في ذلك فلم يتم. ولما مات ذهب رسمه وأغفل، واعتمد من بعده على الأرصاد القديمة، وليست بمغنية لاختلاف الحركات بان اتصال الأحقاب. وإن مطابقة حركة الآلة في الرصد لحركة الأفلاك والكواكب إنما هو بالتقريب ولا يعطي التحقيق، فإذا طال الزمان ظهر تفاوت ذلك التقريب. وهذه الهيئة صناعة شريفة، وليست على ما يفهم في المشهور أنها تعطي صورة السماوات وترتيب الأفلاك والكواكب بالحقيقة، بل إنما تعطي أن هذه الصور والهيئات للأفلاك لزمّت عن هذه الحركات. وأنت تعلم أنه لا يبعد أن يكون الشيء الواحد لازمًا لمختلفين، وإن قلنا إن الحركات لازمة فهو استدلال باللازم على وجود الملزوم، ولا يعطي الحقيقة بوجه، على أنه علم جليل، وهو أحد أركان التعاليم. ومن أحسن التأليف فيه كتاب المجسطي، منسوبًا لبطليموس. وليس من ملوك اليونان الذين أسماهم بطليموس على ما حققه شراح الكتاب وقد اختصره الأئمة من حكماء الإسلام كما فعله ابن سينا، وأدرجه في تعاليم الشفاء. ولخصه ابن رشد أيضًا من حكماء الأندلس، وابن السمع. وابن أبي الصلت في كتاب الاقتصار. وابن الفرغاني هيئة ملخصة قريبها وحذف براهينها هندسية. والله علم الإنسان ما لم يعلم. سبحانه لا إله إلا هو رب العالمين.

علم الأزياج

ومن فروع علم الأزياج وهو صناعة حسابية على قوانين عديدة، فيما يخص كل كوكب من طريق حركته، وما أدى إليه برهان الهيئة في وضعه من سرعة وبطء واستقامة ورجوع وغير ذلك، يعرف به مواضع الكواكب في أفلاكها لأي وقت فرض من قبل حسابان حركاتها، على تلك القوانين المستخرجة من كتب الهيئة.

ولهذه الصناعة قوانين، كالمقدمات والأصول، لها في معرفة الشهور والأيام والتواريخ الماضية، وأصول متفرقة من معرفة الأوج والحضيض والميل وأصناف الحركات، واستخراج بعضها من بعض يضعونها في جداول مرتبة تسهلاً على المتعلمين، وتسمى الأزياج. ويسمى استخراج مواضع الكواكب للوقت المفروض هذه الصناعة تعليلًا وتقويًا. وللناس فيه تأليف كثيرة للمتقدم من والمتأخرين، مثل البتاني وابن الكماد. وقد عول المتأخرون لهذا العهد بالمغرب على زيج منسوب لابن إسحاق من منجمي تونس في أول المائة السابعة. ويزعمون أن ابن إسحاق عول فيه على الرصد. وأن يهوديًا كان بصقلية ماهرًا في الهيئة والتعالم، وكان قد عني بالرصد وكان يبعث إليه بما يقع في ذلك من أحوال الكواكب وحركاتها، فكان أهل المغرب لذلك عنوانه لوثقة مبناه على ما يزعمون. ولخصه ابن البناء في آخر سماه المنهاج، فولع الناس لما سهل من الأعمال فيه، وإنما يحتاج إلى مواضع الكواكب من الفلك لتبنى عليها الأحكام النجومية، وهو معرفة الآثار التي تحدث عنها بأوضاعها في عالم الإنسان من الملك والدول والمواليد البشرية والكوائن الحادثة كما نبينه بعد، ونوضح فيه أدلتهم إن شاء الله تعالى. والله الموفق لما يحبه ويرضاه، لا معبود سواه.

فصل

علم المنطق

وهو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعروفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات، وذلك لأن الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس. وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الإدراك من الناطق وغيره، وإنما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات وهي مجردة من المحسوسات. وذلك بأن يحصل في الخيال من الأشخاص المتفقة صورة منطبق على جميع تلك الأشخاص المحسوسة، وهي الكلي. ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى، توافقها في بعض، فيحصل له صورة تنطبق أيضًا عليهما باعتبار ما اتفقا فيه. ولا يزال يرتقي في التجريد إلى الكلي الذي لا يجد كليًا آخر معه يوافقه، فيكون لأجل ذلك بسيطًا. وهذا مثل ما يجرد من أشخاص الإنسان صورة النوع المنطبقة عليها. ثم ينظر بينه وبين الحيوان ويجرد صورة الجنس المنطبقة عليهما، ثم ينظر بينهما وبين النبات إلى أن ينتهي إلى الجنس العالي،

وهو الجوهر، فلا يجد كلياً يوافقه في شيء، فيقف العقل هنالك عن التجريد. ثم إن الإنسان لما خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصنائع، وكان العلم: إما تصوراً للماهيات، ويعني به إدراك ساذج من غير حكم معه، وإما تصديقاً، أي حكماً بثبوت أمر لأمر فصار سعي الفكر في تحصيل المطلوبات إما بأن تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف، فتحصل صورة في الذهن كلية مطبقة على أفراد في الخارج، فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص، وإما بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له ويكون ذلك تصديقاً. وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصور، لأن فائدة ذلك إذا حصل، فإنها هي معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم الحكمي.

وهذا السعي من الفكر قد يكون بطريق صحيح وقد يكون بطريق فاسد، فاقضى ذلك تمييز الطريق الذي يسعى به الفكر في تحصيل المطالب العلمية، ليميز فيها الصحيح من الفاسد، فكان ذلك قانون المنطق. وتكلم فيه المتقدمون أول ما تكلموا به جملاً جملاً ومتفرقاً متفرقاً. ولم تهذب طرقة ولم تجمع مسائله، حتى ظهر في يونان أرسطو، فهذب مباحثه ورتب مسائله وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها. ولذلك يسمى بالمعلم الأول، وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى النص، وهو يشتمل على ثمانية كتب: أربعة منها في صورة القياس، وأربعة في مادته. وذلك أن المطالب التصديقية على أنحاء: فمنها ما يكون المطلوب فيه اليقين بطبعه، ومنها ما يكون المطلوب فيه الظن، وهو على مراتب. فينظر في القياس من حيث المطلوب الذي يفيد، وما ينبغي أن تكون مقدماته بذلك الاعتبار، ومن أي جنس يكون من العلم أو من الظن. وقد ينظر في القياس، لا باعتبار مطلوب مخصص بل من جهة إنتاجه خاصة. ويقال للنظر الأول إنه من حيث المادة، ونعني به المادة المنتجة للمطلوب المخصوص من يقين أو ظن، ويقال للنظر الثاني إنه من حيث الصورة وإنتاج القياس على الإطلاق، فكانت لذلك كتب المنطق ثمانية:

الأول: في الأجناس العالية التي ينتهي إليها تجريد المحسوسات في الذهن، وهي التي ليس فوقها جنس، ويسمى كتاب المقولات.

والثاني: في القضايا التصديقية وأصنافها، ويسمى كتاب العبارة.

والثالث: في القياس وصورة إنتاجه على الإطلاق، ويسمى كتاب القياس، وهذا آخر

النظر من حيث الصورة.

ثم الرابع: كتاب البرهان، وهو النظر في القياس المتج لليقين، وكيف يجب أن تكون مقدماته يقينية. ويختص بشروط أخرى لإفادة اليقين المذكورة فيه، مثل كونها ذاتية وأولية وغير ذلك. وفي هذا الكتاب الكلام في المعارف والحدود، إذ المطلوب فيها إنما هو اليقين لوجوب المطابقة بين الحد والمحدود لا يحتمل غيرها، فلذلك اختصت عند المتقدمين بهذا الكتاب.

والخامس: كتاب الجدل وهو القياس المفيد قطع المشاغب وإفحام الخصم، وما يجب أن يستعمل فيه من المشهورات، ويختص أيضًا من جهة إفادته لهذا الغرض بشروط أخرى، وهي المذكورة هنالك. وفي هذا الكتاب يذكر المواضع التي يستنبط منها صاحب القياس قيسه، بتميز الجامع بين طرفي المطلوب المسمى بالوسط وفيه عكوس القضايا.

والسادس: كتاب السفسطة وهو القياس الذي يفيد خلاف الحق، ويغالط به المناظر صاحبه وهو فاسد، وهذا إنما كتب ليعرف به القياس المغالطي فيحذر منه.

والسابع: كتاب الخطابة وهو القياس المفيد ترغيب الجمهور وحلهم على المراد منهم، وما يجب أن يستعمل في ذلك من المقالات.

والثامن: كتاب الشعر، وهو القياس الذي يفيد التمثيل والتشبيه خاصة للإقبال على الشيء أو النفرة عنه، وما يجب أن يستعمل فيه من القضايا التخيلية. هذه هي كتب المنطق الثمانية عند المتقدمين.

ثم إن حكماء اليونانيين، بعد أن تهذبت الصناعة ورتبت، رأوا أنه لا بد من الكلام في الكليات الخمس المفيدة للتصور المطابق للماهيات في الخارج، أو لأجزائها أو عوارضها وهي الجنس والفصل والنوع والخاص والعرض العام، فاستدركوا فيها مقالة، تختص بها مقدمة بين يدي الفن، فصارت مقالاته تسعًا، وترجمت كلها في الملة الإسلامية.

وكتبها وتناولها فلاسفة الإسلام بالشرح والتلخيص، كما فعله الفارابي وابن سينا، ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس. ولابن سينا كتاب الشفاء، استوعب فيه علوم الفلسفة السبعة كلها. ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته، وهي الكلام في الحدود والرسوم، نقلوها من كتاب البرهان وحذفوا المقولات، لأن نظر المنطقي فيه

بالعرض لا بالذات. وألحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس، وإن كان من كتاب الجدل في كتب المتقدمين لكنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه. ثم تكلموا في القياس، من حيث إنتاجه للمطالب على العموم، لا بحسب مادة. وحدقوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة. وربما يلم بعضهم باليسير منها إلمامًا وأغفلوها كأن لم تكن، وهي المهم المعتمد في الفن. ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلامًا مستبحرًا ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع. وأول من فعل الإمام فخر الدين ابن الخطيب، ومن بعده أفضل الدين الخوننجي، وعلى كتبه معتمد المشاركة لهذا العهد. وله في هذه الصناعة كتاب كشف الأسرار وهو طويل، ومختصر الموجز وهو حسن في التعليم، ثم مختصر الجمل في قدر أربعة أوراق، أخذ بمجامع الفن وأصوله، يتداوله المتعلمون لهذا العهد فيستفدون به. وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن، وهي ممثلة من ثمرة المنطق وفائدته كما قلناه. والله الهادي للصواب.

فصل

اعلم أن هذا الفن قد اشتد النكير على انتحاله من متقدمي السلف والمتكلمين. وبالفوا في الطعن عليه والتحذير منه وحظروا تعلمه وتعليمه. وجاء المتأخرون من بعدهم من لدن الغزالي والإمام ابن الخطيب، فسأحوا في ذلك بعض الشيء.

وأكب الناس على انتحاله من يومئذ إلا قليلًا، ينجحون فيه إلى رأي المتقدمين، فينفرون عنه ويبالغون في إنكاره. قلنن لك نكة القبول والرد في ذلك، لتعلم مقاصد العلماء في مذاهبهم، وذلك أن المتكلمين لما وضعوا علم الكلام، لنصر العقائد الإيمانية بالحجج العقلية، كانت طريقتهم في ذلك بأدلة خاصة وذكروها في كتبهم كالدليل على حدوث العالم بإثبات الأعراض وحدوثها وامتناع خلط الأجسام عنها وما لا يخلو عن الحوادث حادث وكإثبات التوحيد بدليل التمانع وإثبات الصفات القديمة بالجوامع الأربعة إلخافًا للغائب بالشاهد وغير ذلك " من أدلتهم المذكورة في كتبهم ثم قرروا تلك الأدلة بتمهيد قواعد وأصول هي كالمقدمات لها مثل إثبات الجوهر الفرد والزمن الفرد والخلاء بين الأجسام ونفي الطبيعة والتركيب العقلي للماهيات وأن العرض لا يبقى زمين وإثبات الحال وهي صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة وغير ذلك من

قواعدهم التي بنوا عليها أدلتهم الخاصة ثم ذهب الشيخ أبو الحسن والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق إلى أن أدلة العقائد منعكسة بمعنى أنها إذا بطلت بطل مدلولها ولهذا رأى القاضي أبو بكر أنها بمثابة العقائد، والقدح فيها قدح في العقائد لا بتناثها عليها. وإذا تأملت المنطق وجدته كله يدور على التركيب العقلي وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس، التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والعام وهذا باطل عند المتكلمين. والكلي والذاتي عندهم إنما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه، أو حال عند من يقول بها فتبطل الكليات الخمس والتعريف البني عليها والمقولات العشر، ويبطل العرض الذاتي، فتبطل بطلانه القضايا الضرورية الذاتية المشروطة في البرهان وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل. وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس، ولا يبقى إلا القياس الصوري. ومن التعريفات المساوي في انصافية على أفراد المحمود، لا يكون أعم منها، فيدخل غيرها، ولا أخص فيخرج بعضها، وهو الذي يعبر عنه النحاة بالجمع والمنع، والمتكلمون بالطرد والعكس، وتهدم أركان المنطق جملة. وإن أثبتنا هذه كما في علم المنطق أبطلنا كثيرا من مقدمات المتكلمين فيؤدي إلى إبطال أدلتهم على العقائد كما مر، فلهذا بالغ المتقدمون من المتكلمين في النكير على انتحال المنطق، وعدوه بدعة أو كفرا على نسبة الدليل الذي يبطل.

والتأخرون من لدن الغزالي لما أنكروا انعكاس الأدلة، ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله، وصح عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجود الماهيات الطبيعية وكلياتها في الخارج، قضوا بأن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية، وإن كان منافيا لبعض أدلتهم، بل قد يستدلون على إبطال كثير من تلك المقدمات الكلامية، كنفي الجوهر الفرد والخلاء وبقاء الأعراض وغيرها، ويستبدلون من أدلة المتكلمين على العقائد بأدلة أخرى يصححونها بالنظر والقياس العقلي. ولم يقدح ذلك عندهم في العقائد السنية بوجه، وهذا رأي الإمام الغزالي وتابعهما لهذا العهد، فتأمل ذلك واعرف مدارك العلماء ومآخذهم فيما يذهبون إليه. والله الهادي والموفق للصواب.

فصل الطبيعيات

وهو علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر في الأجسام السماوية والعنصرية وما يتولد عنها من إنسان وحيوان ونبات ومعدن، وما يتكون في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجو من السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك. وفي مبدأ الحركة للأجسام وهو النفس على تنوعها في الإنسان والحيوان والنبات. وكتب أرسطو فيه موجودة بين أيدي الناس ترجمت مع ما ترجم من علوم الفلسفة، أيام المأمون، وألف الناس على حذوها مستبعين لها بالبيان والشرح.

وأوعب من ألف في ذلك ابن سينا في كتاب الشفاء، جمع فيه العلوم السبعة للفلاسفة كما قدمنا، ثم لخصه في كتاب النجاة وفي كتاب الإشارات، وكأنه يخالف أرسطو في الكثير من مسائلها ويقول برأيه فيها. وأما ابن رشد فليخص كتب أرسطو وشرحها متبعاً له غير مخالف. وألف الناس بعده! في ذلك كثيراً، لكن هذه هي المشهورة لهذا العهد والمعبرة، في الصناعة. ولأهل المشرق عناية بكتاب الإشارات لابن سينا، وللإمام ابن الخطيب عليه شرح حسن، وكذا الأمدى. وشرحه أيضاً نصير الدين الطوسي المعروف بخواجه، من أهل المشرق، وبحث مع الإمام في كثير من مسائله، فأوفى على أنظاره وبحوثه. وفوق كل ذي علم عليم، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فصل

علم الطب

ومن فروع الطبيعيات صناعة الطب، وهي صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية، بعد أن يبين المرض الذي يخص كل عضو من أعضاء البدن، وأسباب تلك الأمراض التي تنشأ عنها وما لكل مرض من الأدوية، مستدلين على ذلك بأمزجة الأدوية وقواها، وعلى المرض بالعلامات المؤدية بنصجه وقبوله للدواء، أولاً: في السجية والفضلات والنبض، محاذين لذلك قوة الطبيعة، فإنها المدبرة في حالتها الصحة والمرض. وإنما الطبيب يحاذيها ويعينها بعض الشيء، بحسب ما تقتضيه طبيعة

المادة والفصل والسن، ويسمى العلم الجمع لهذا كله علم الطب. وربما أفردوا بعض الأعضاء بالكلام وجعلوه علمًا خاصًا، كالعين وعالمها وأكحالمها. وكذلك ألحقوا بالفن منافع الأعضاء ومعناه التي خلق لأجلها كل عضو من أعضاء البدن الحيواني. وإن لم يكن ذلك من موضوع علم الطب، إلا أنهم جعلوه من لواحقه وتوابعه.

ولجالينوس في هذا الفن كتاب جليل، عظيم المنفعة، وهو إمام هذه الصناعة التي ترجمت كتبه فيها من الأقدمين. يقال إنه كان معاصرا لعيسى عليه السلام، ويقال: إنه مات بصقلية في سبيل تغلب ومطاوعة اغتراب. وتأليفه فيها هي الأمهات التي اقتدى بها جميع الأطباء من بعده. وكان في الإسلام في هذه الصناعة أئمة جاءوا من وراء الغاية، مثل الرازي والمجوسي وابن سينا، ومن أهل الأندلس أيضًا كثير. وأشهرهم ابن زهر. وهي لهذا العهد في المدن الإسلامية كأنها نقصت لوقوف العمران وتناقضه، وهي من الصنائع التي لا تستدعيها إلا الحضارة والترف كما نبينه بعد.

فصل: وللبادية من أهل العمران طب بينونه في غالب الأمر على تجربة فاصرة على بعض الأشخاص، ويتداولونه متوارثًا عن مشايخ الحي وعجائزه، وربما يصح منه البعض، إلا أنه ليس على قانون طبيعي، ولا عن موافقة المزاج. وكان عند العرب من هذا الطب كثير، وكان فيهم أطباء معروفون: كالحارث بن كلدة وغيره. والطب المنقول في الشرعيات من هذا القليل، وليس من الوحي في شيء وإنما هو أمر كان عاديًا للعرب. ووقع في ذكر أحوال النبي ﷺ، من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل. فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات. وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع، فقال: "أنتم أعلم بأمور دنياكم. فلا ينبغي أن يحمل شيء من الذي وقع من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدل عليه، اللهم إلا إن استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم في النفع. وليس ذلك من الطب المزاجي وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية، كما وقع في مداواة المبطون بالعسل ونحوه. والله الهادي إلى الصواب لا رب سواه.

علم الفلاحة

هذه الصناعة من فروع الطبيعيات، وهي النظر في النبات من حيث تنميته ونشوئه بالسقي والعلاج واستجادة المنت وتعاوده بها يصلحه ويتمه من ذلك كله. وكان للمتقدمين بها عناية كثيرة، وكان النظر فيها عندهم عامًا في النبات من جهة غرسه وتنميته ومن جهة خواصه وروحانيته ومشاكلتها لروحانيات الكواكب والهاكل المستعمل ذلك كله في باب السحر، فعظمت عنايتهم به لأجل ذلك. وترجم من كتب اليونانيين، كتاب الفلاحة النبطية، منسوبة لعلماء النبط، مشتملة من ذلك على علم كبير. ولما نظر أهل الملة فيما اشتمل عليه هذا الكتاب، وكان باب السحر مسدودًا، والنظر فيه محظورًا، فاقصروا منه على الكلام في النبات من جهة غرسه وعلاجه وما يعرض له في ذلك، وحذفوا الكلام في الفن الآخر منه جملةً. واختصر ابن العوام كتاب الفلاحة النبطية على هذا المنهاج، وبقي الفن الآخر منه مغفلاً. نقل منه مسلمة في كتبه السحرية أمهات من مسائله كما نذكره عند الكلام على السحر إن شاء الله تعالى.

وكتب المتأخرين في الفلاحة كثيرة، ولا يعدون فيها الكلام في الفراس والعلاج وحفظ النبات من حوائجه وعوائقه وما يعرض في ذلك كله وهي موجودة.

علم الإلهيات

وهو علم ينظر - بزعمهم - في الوجود المطلق. فأولاً في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات، من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات وأنها روحانيات، ثم في كيفية صدور الموجدات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ. وهو عندهم علم شريف يزعمون أنه يقفهم على معرفة الوجود على ما هو عليه، وأن ذلك عين السعادة في زعمهم وسيأتي الرد عليهم بعد. وهو تال للطبيعيات في ترتيبهم، ولذلك يسمونه علم ما وراء الطبيعة وكتب المعلم الأول فيه موجودة بين أيدي الناس ولخصه ابن سينا في كتاب الشفاء والنجاة وكذلك لخصها ابن رشد - من حكماء الأندلس - ولما وضع المتأخرون في علوم القوم ودونوا فيها، ورد عليهم الغزالي مارد منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لاشتراكهما في المباحث، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد. ثم

غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوها فثنا واحداً قدموا فيه الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية، وجميع من بعده من علماء الكلام.

وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة، وكتبه محشوة بها، كأن الغرض من موضوعها ومسائلها واحد. والتبس ذلك على الناس، وهو غير صواب، لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقة من الشريعة، كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به. فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره. وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج، فليس بحثاً عن الحق فيها ليعلم بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً كما هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيذان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها، الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية. وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها، وكثير ما بين المقامين. وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيط بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها. فإذا هدانا الشارع إلى مدارك، فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتقد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه.

والمتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضتهم، واستدعى ذلك الحجج النظرية، ومحاذاة العقائد السلفية بها.

وأما النظر في مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطالان، فليس من موضوع علم الكلام، ولا من جنس أطار المتكلمين. فاعلم ذلك لتمييز به بين الفين فإنهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف. والحق، مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل. وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء لطلب الاعتقاد بالدليل، وليس كذلك. بل إنما هو رد على الملحدين، والمطلوب مفروض الصدق معلوم.

وبهذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواجد أيضاً، فخلطوا مسائل الفين

بفهم وجعلوا الكلام واحداً فيها كلها. مثل كلامهم في السبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك. والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة، وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة، لأنهم يدعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل. والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها كما بيناه ونبينه. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. والله أعلم بالصواب.

علوم السحر والطلسمات

هي علوم بكيفية استعدادات، تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر: إما بغير معين، أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السحر، والثاني هو الطلسمات. ولما كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرائع، لما فيها من الضرر، ولما يشترط فيها من الوجهة إلى غير الله من كوكب أو غيره، كانت كتبها كالمفقودة بين الناس. إلا ما وجد في كتب الأمم الأقدمين فيما قبل نبوة موسى عليه السلام، مثل النبط والكلدانيين، فإن جميع من تقدمه من الأنبياء لم يشرعوا الشرائع ولا جاءوا بالأحكام، إنما كنت كتبهم مواعظ وتوحيداً لله وتذكيراً بالجنة والنار. وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين والكلدانيين، وفي أهل مصر من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التأليف والآثار. ولم يترحم لنا من كتبهم فيها إلا القليل، مثل الفلاحة النبطية لابن وحشية من أوضاع أهل بابل، فأخذ الناس منها هذا العلم وتفننوا فيه. ووضعت بعد ذلك الأوضاع، مثل مصاحف الكواكب السبعة، وكتاب طمطم الهندي في صور الدرج والكواكب وغيرها. ثم ظهر بالمشرق جابر بن حيان كبير السحرة في هذه الملة، فتصفح كتب القوم واستخرج الصناعة، وغاص في زبدتها واستخرجها ووضع فيها عدة من التأليف. وأكثر الكلام فيها وفي صناعة الكيمياء، لأنها من توابعها، ولأن إحالة الأجسام النوعية من صورة إلى أخرى إنما تكون بالقوة النفسية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر كما ذكره في موضعه.

ثم جاء مسلمة بن أحمد المحريطي إمام أهل الأندلس في التعاليم والسحريات، فليخص جميع تلك الكتب وهذبها، وجمع طرقها في كتابه الذي سماه غاية الحكيم، ولم يكتب أحد في هذا العلم بعده.

ولنقدم هنا مقدمة يتبين لك منها حقيقة السحر، وذلك أن النفوس البشرية وإن كانت واحدة بالنوع، فهي مختلفة باخواص. وهي أصناف، كل صنف مخصص بخاصية واحدة بالنوع لا

توجد في الصنف الآخر. وصارت تلك الخواص فطرة وجيلة لصنفها. فنفس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لها خاصية تستعد بها للانسلاخ من الروحانية البشرية إلى الروحانية الملكية، حتى يصير ملكاً في تلك اللمحة التي انسلخت فيها.

وهذا هو معنى الوحي كما مر في موضعه، وهي في تلك الحالة محصلة للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عليهم السلام عن الله سبحانه وتعالى كما مر. وما يتبع ذلك من التأثير في الأكوان. ونفس السحرة لها خاصية التأثير في الأكوان واستجلاب روحانية الكواكب، للتصرف فيها، والتأثير بقوة فسانية أو شيطانية. فأما تأثير الأنبياء فمدد إلهي وخاصية ربانية. ونفس الكهنة لها خاصية الاطلاع على المغيبات بقوى شيطانية. وهكذا كل صف مختص بخاصية لا توجد في الآخر.

والنفس الساحرة على مراتب ثلاثة يأتي شرحها: فأولها المؤثرة بالهمة فقط من غير آلة ولا معين، وهذا هو الذي نسميه الفلاسفة السحر، والثاني بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد، ويسمونه الطلسمات، وهو أضعف رتبة من الأولى، والثالث تأثير في القوى المتخيلة. يعتمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخيلة، فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يفصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الراءون بقوة نفسه المؤثرة فيه، فيظنها الراءون كأنها في الخارج، وليس هناك شيء من ذلك، كما يحكى عن بعضهم أنه يري اليساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك. ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبة.

هذا تفصيل مراتبه. ثم هذه الخاصية تكون في الساحر بالقوة شأن القوى البشرية كلها. وإنما تخرج إلى الفعل بالرياضة. ورياضة اسحر كلها إنما تكون بالتوجه إلى الأفلاك والكواكب والعوالم العلوية والشياطين بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذل، فهي لذلك وجهة إلى غير الله وسجود له. والوجهة إلى غير الله كفر. فلهذا كان السحر كفرًا والكفر من مواده وأسبابه كما رأيت. ولهذا اختلف الفقهاء في قتل الساحر، هل هو لكفره السابق على فعله، أو لتصرفه بالإفساد وما ينشأ عنه من الفساد في الأكوان، والكل حاصل منه. ولما كانت المرتبتان الأوليان من السحر لها حقيقة في الخارج، والمرتبة الأخيرة الثالثة لا حقيقة لها اختلف العلماء في السحر: هل هو حقيقة

أو إنها هو تخيل، فالقائلون بأن له حقيقة نظروا إلى المرتبتين الأوليين، والقائلون بأن لا حقيقة له نظروا إلى المرتبة الثالثة الأخيرة. فليس بينهم اختلاف في نفس الأمر، بل إنها جاء من قبل اشتباه هذه المراتب. والله أعلم.

واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي ذكرناه، وقد نطق به القرآن. قال الله تعالى: ﴿وَلَيْكِنَ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢]. وفي الصحيح أن رسول الله ﷺ سحر، حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، وجعل سحره في مشط ومشاقة وجف طلعة ودفن في بئر ذروان، فأنزل الله عز وجل عليه في المعوذتين: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ قالت عائشة رضي الله عنها: «فكان لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التي سحر فيها إلا انحلت»^(١).

وأما وجود السحر في أهل بابل، وهم الكلدانيون من النبط والسريانيين فكثير، ونطق به القرآن وجاءت به الأخبار. وكان للسحر في بابل ومصر أزمان بعثة موسى عليه السلام أسواق نافقة. ولهذا كانت معجزة موسى من جنس ما يدعون ويتناغون فيه وبقي من آثار ذلك في البرابي بصعيد مصر شواهد دالة على ذلك. ورأينا بالعيان من يصور صورة الشخص المسحور بخواص أشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمسحور، وأمثال تلك المعاني من أسماء وصفات في التأليف والتفريق. ثم يتكلم على تلك الصورة التي أقامها مقام الشخص المسحور عيناً أو معنى. ثم ينفث من ريقه بعد اجتماعه في فيه بتكرير محارج تلك الحروف من الكلام السوء، ويعقد على ذلك المعنى في سبب أعده لذلك تفاؤلاً بالعقد واللزام، وأخذ العهد على من أشرك به من الجن في نفثه في فعله ذلك، استشعاراً للعزيمة بالعزم. ولتلك السية والأسماء السيئة خبيثة، تخرج منه مع النفث، متعلقة بريقه الخارج من فيه بالنفث، فتنزل عنها أرواح خبيثة، ويقع عن ذلك بالمسحور ما يحاوله الساحر. وشاهدنا أيضاً من المتحلين للسحر وعمله من يشير إلى كساء أو جلد، ويتكلم عليه في سره، فإذا هو مقطوع متخرق. ويشير إلى بطون الغنم كذلك في مراعيها بالبعج، فإذا أعاوها

(١) أخرجه البخاري (٥٧٦٦)، ومسلم في السلام (٢١٨٩).

ساقطة من بطونها إلى الأرض. وسمعنا أن بأرض الهند لهذا العهد من يشير إلى إنسان فيتحت قلبه ويقع ميتاً وينقب عن قلبه فلا يوجد في حشده، ويشير إلى الرمانة وتفتح فلا يوجد من حبوبها شيء. وكذلك سمعنا أن بأرض السودان وأرض الترك من يسحر السحاب فتُمْطر الأرض المخصوصة. وكذلك رأينا من عمل الطلسمات عجائب في الأعداد المتحابة، وهي: رك رف د، أحد العددين مائتان وعشرون، والآخر مائتان وأربعة وثمانون، ومعنى المتحابة أن أجزاء كل واحد التي فيه من نصف وثلاث وربع وسدس وخمس وأمثالها، إذا جمع كان مساوياً للعدد الآخر صاحبه، فتسمى لأجل ذلك المتحابة.

ونقل أصحاب الطلسمات أن لتلك الأعداد أثراً في الألفة بين المتحابين واجتماعهما إذا وضع لهما تمثالان. أحدهما بطالع الرهرة وهي في بيتها أو شرفها، ناظرة إلى القمر نظر مودة وقبول، ويجعل طالع الثاني سابع الأول، ويوضع على أحد التمثالين أحد العددين والآخر على الآخر. ويقصد بالأكثر الذي يراد اتلافه، أعني المحبوب، ما أدري، الأكثر كمية أو الأكثر أجزاء، فيكون لذلك من التأليف العظيم بين المتحابين ما لا يكاد ينمك أحدهما عن الآخر. قاله صاحب الغاية وغيره من أئمة هذا الشأن، وشهدت له التجربة.

وكذا طابع الأسد، ويسمى أيضاً طابع الحصى، وهو أن يرسم في قالب هند إصبع صورة أسد شائلاً ذنبه، عاضاً على حصاة، قد قسمها بصفين، وبين يديه صورة حية مناسبة من رجليه إلى قبالة وجهه فاغرة فاها إلى فيه، وعلى ظهره صورة عقرب تدب. ويتحين برسمه حول الشمس بالوجه الأول أو الثالث من الأسد، بشرط صلاح النيرين وسلامتهما من الحوس فإذا وجد ذلك وعثر عليه، طبع في ذلك الوقت في مقدار المثقال فما دونه من الذهب، وغمس بعد في الزعفران محلولاً بماء الورد، ورفع في خرقة حرير صفراء فإنهم يزعمون أن لمسكه من العز على السلاطين في مباشرتهم وخدمتهم وتسخيرهم له ما لا يعبر عنه. وكذلك للسلاطين فيه من القوة والعز على من تحت أيديهم ذكر ذلك أيضاً أهل هذا الشأن في الغاية وغيرها، وشهدت له التجربة. وكذلك وفق المسدس المختصر بالشمس، ذكروا أنه يوضع عند حلول الشمس في شرفها وسلامتها من الحوس، وسلامة القمر، بطالع ملوكي يعتز فيه نظر صاحب العاشر لصاحب الطالع نظر مودة وقبول، ويصلح فيه ما يكون في مواليد الملوك من الأدلة الشريفة، ويرفع في

خرقة حرير صفراء بعد أن يغمس في الطيب. فزعموا أن له أثرًا في صحابة الملوك وخدمتهم، ومعاشرتهم. وأمثال ذلك كثير.

وكتاب الغاية لمسلمة بن أحمد المجريطي هو مدونة هذه الصناعة، وفيه استيفاؤها وكمال مسائلها. وذكر لنا: أن الإمام الفخر بن الخطيب وضع كتابًا في ذلك وسماه بالسر المكتوم، وأنه بالمشرق يتداوله أهله ويحزن لم يفف عليه، والإمام لم يكن من أئمة الشأن فيها بطن، ولعل الأمر بخلاف ذلك. وبالمغرب صنف من هؤلاء المتحليين لهذه الأعمال السحرية يعرفون بالبعاجين، وهم الذين ذكرت أولاً أنهم يسيرون إلى الكساء أو الجلد فيتخرق، ويشيرون إلى بطون لغنم بالبعج فينمى. ويسمى أحدهم لهذا العهد باسم البعاج، لأن أكثر ما يتحل من السحر بعج الأنعام، يرهب بذلك أهلها ليعطوه من فضلها وهم مستترون بذلك في الغاية خوفًا على أنفسهم من الحكام. لقيت منهم جماعة وشاهدت من أفعالهم هذه بذلك، وأخبروني أن لهم وحة ورياضة خاصة بدعوات كفرية وإشراك لروحانية الجن والكواكب، سطرت فيها صحيفة عندهم تسمى الخريفة يتدارسونها وأن بهذه الرياضة والوجهة يصلون إلى حصول هذه الأفعال لهم، وأن التأثير الذي لهم إنما هو فيما سوى الإنسان الحر من المتع والحيوان والرقيق، ويعبرون عن ذلك بقولهم إنما نفعل فيما يمشي فيه الدرهم أي ما يملك ويبيع ويشترى من سائر الممتلكات، هذا ما زعموه. وسألت بعضهم فأخبرني به. وأما أفعالهم فظاهرة موجودة، وقفنا على الكثير منها وعايناها من غير ريبة في ذلك.

هذا شأن السحر والطلسمات وآثارها في العالم، فأما الفلاسفة ففرقوا بين السحر والطلسمات بعد أن أثبتوا أنها جميعًا أثر للنفس الإنسانية، واستدلوا على وجود الأثر للنفس الإنسانية، بأن لها آثارًا في بدنها على غير المجري الطبيعي وأسبابه الجسمية، بل آثار عارضة من كفيات الأرواح، ناره كالسخونة الحادثة عن الفرح والسرور، ومن جهة التصورات النفسانية أخرى، كالذي يقع من قس التوهم. فإن الماشي على حرف حائط أو على جبل متصب، إذا قوي عنده توهم السقوط سقط بلا شك. ولهذا تجد كثيرًا من الناس يعودون أنفسهم ذلك بالدربة عليه حتى يذهب عنهم هذا الوهم فتجدهم يمشون على حرف الحائط والجبل المتصب ولا يخفون السقوط.

فثبت أن ذلك من آثار النفس الإنسانية، وتصورها للسقوط من أجل الوهم. وإذا كان

ذلك أثرًا للنفس في بدنها من غير الأسباب الجسمانية الطبيعية، فجائز أن يكون لها مثل هذا الأثر في غير بدنها، إذ نسبتها إلى الأبدان في ذلك النوع من التأثير واحدة، لأنها غير حالة في البدن ولا منطبعة فيه، فثبت أنها مؤثرة في سائر الأجسام.

وأما التفرقة عندهم بين السحر والطمسمات، فهو أن السحر لا يحتاج الساحر فيه إلى معين، وصاحب الطمسمات يستعين بروحانيات الكواكب وأسرار الأعداد وخواص الموجودات وأوضاع الملك المؤثرة في عالم العناصر، كما يقوله المنجمون، ويقولون: السحر اتحاد روح بروح، والطمسم، اتحاد روح بجسم، ومعناه عندهم ربط الطبائع العلوية السماوية بالطبائع السفلية. والطبائع العلوية هي روحانيات الكواكب، ولذلك يستعين صاحبه، في غالب الأمر بالنجامة. والساحر عندهم غير مكتسب لسحره، بل هو مفطور عندهم على تلك الحاسة المختصة بذلك النوع من التأثير. والفرق عندهم بين المعجزة والسحر، أن المعجزة قوة إلهية تبعث في النفس ذلك التأثير، فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك. والساحر إنما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية، وبإمداد الشياطين في بعض الأحوال، فيبينها الفرق في المعقولة والحقيقة والذات في نفس الأمر، وإنما نستدل نحن على التفرقة بالعلامات الظاهرة وهي وجود المعجزة لصاحب الخير، وفي مقاصد - وللنفوس المتمحصة للخير والتحدي بها على دعوى النبوة. والسحر إنما يوجد لصاحب الشر، وفي أفعال الشر في الغالب، من التفريق بين الزوجين وضرر الأعداء وأمثال ذلك، وللنفوس المتمحصة للشر. هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الإلهيين.

وقد يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات تأثير أيضًا في أحوال العالم وليس معدودًا من جنس السحر، وإنما هو بالإمداد الإلهي لأن طريقتهم وحلتهم من آثار النبوة وتوابعها. ولهم في المدد الإلهي حظ عظيم على قدر حالهم وإيمانهم وتمسكهم بكلمة الله. وإذا اقتدر أحد منهم على أفعال الشر فلا يأتيها لأنه متقيد فيها يأتيه ويذره للأمر الإلهي. فما لا يقع لهم فيه الإذن لا يأتونه بوجه ومن أتاه منهم فقد عدل عن طريق الحق وربما سلب حاله. ولما كانت المعجزة بإمداد روح الله والقوى الإلهية، فلذلك لا يعارضها شيء، من السحر.

وانظر شأن سحرة فرعون مع موسى في معجزة العصا كيف تلففت ما كانوا يأفكون، وذهب سحرهم واضمححل كأن لم يكن.

وكذلك لما أنزل على النبي ﷺ في المعوذتين، ومن شر النفاثات في العقد. قالت عائشة رضي الله عنها: فكان لا يقرؤها على عقدة من العقد التي سحر فيها إلا انحلت. فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الإيمانية.

وقد نقل المؤرخون أن دركش كاويان وهي راية كسرى كان فيها الوفق المثني العديدي منسوجاً بالذهب في أوصاع فلكية رصدت لذلك الوفق. ووجدت الراية يوم قتل رستم بالقادسية واقعة على الأرض بعد اهراق أهل فارس وشبانهم.

وهو فيما يزعم أهل الطلسمات والأوقاف مخصوص بالغلب في الحروب، وأن الراية التي يكون فيها أو معها لا تنهزم أصلاً. إلا أن هذه عارضها المدد الإلهي من إيمان أصحاب رسول الله ﷺ، وتمسكهم بكلمة الله، فانحل معها كل عقد سحري ولم يثبت، وبطل ما كانوا يعملون. وأما الشريعة فلم تفرق بين السحر والطلسمات والشعوذة وجعلته كله باباً واحداً محظوراً. لأن الأفعال إنما أباح لنا الشارع منها ما يهمل في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا، أو في معاشنا الذي فيه صلاح دنيانا، وما لا يهملنا في شيء منهما. فإن كان فيه ضرر أو نوع ضرر، كالسحر الحاصل ضرره بالوقوع، ويلحق به الطلسمات، لأن أثرهما واحد، كالنجامة التي فيها نوع ضرر باعتقاد التأثير، فتفسد العقيدة الإيمانية برد الأمور إلى غير الله، فيكون حيثن ذلك الفعل محظوراً على نسبه في الضرر. وإن لم يكن مهماً علينا ولا فيه ضرر، فلا أقل من تركه قربة إلى الله، فإن «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه». فجعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والشعوذة باباً واحداً لما فيها من الضرر، وخصته بالحظر والتحريم.

وأما الفرق عندهم بين المعجزة والسحر، فالذي ذكره المتكلمون أنه راجع إلى التحدي، وهو دعوى وقوعها على وفق ما ادعاه. قالوا: والساحر مصروف عن مثل هذا التحدي، فلا يقع منه. ووقوع المعجزة على وفق دعوى الكاذب غير مقدور، لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية، لأن صفة نفسها التصديق، فلو وقعت مع الكذب لاستحال الصادق كاذباً وهو محال، فإذا لا تقع المعجزة مع الكاذب بإطلاق. وأما الحكماء فالفرق بينهما عندهم كما ذكرناه، فرق ما بين الخير والشر في نهاية الطرفين. فالساحر لا يصدر منه الخير ولا يستعمل في أسباب الخير، وصاحب المعجزة لا يصدر منه الشر ولا يستعمل في أسباب الشر، وكأنهما على طرفي النقيض في أصل

فطرتها. والله يهدي من يشاء، وهو القوي العزيز، لا رب سواه.

فصل

ومن قبيل هذه التأثيرات النفسانية الإصابة بالعين وهو تأثير من نفس المعيان، عندما يستحسن بعينه مدرّكاً من الذوات أو الأحوال، ويفرط في استحسانه وينشأ عن ذلك الاستحسان حسد يروم معه سلب ذلك الشيء عمن اتصف به، فيؤثر فساد. وهو جبلة فطرية، أعني هذه الإصابة بالعين. والفرق بينها وبين التأثيرات النفسانية أن سدوره فطري جبلي لا يتخلف ولا يرجع اختيار صاحبه ولا يكتسبه، وسائر التأثيرات، وإن كان منها ما لا يكتسب، فصدورها راجع إلى اختيار فاعلها، والفطري منها قوة صدورها لا نفس صدورها، ولهذا قالوا: القاتل بالسحر أو بالكرامة يقتل، والقاتل بالعين لا يقتل. وما ذلك إلا لأنه ليس مما يريد ويقصده أو يتركه، وإنما هو مجبور في صدوره عنه. والله أعلم بما في الغيوب ومطلع على ما في السرائر.

فصل

علم أسرار الحروف

وهو المسمى لهذا العهد بالسيميا. نقل وضعه من الطلسمات إليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصوفة، فاستعمل استعمال العام في الخاص. وحدث هذا العلم في الملة بعد صدر منها، وعند ظهور الغلاة من التصوفة وجنوحهم إلى كشف حجاب الحس، وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب والاصطلاحات، ومراعهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه. وزعموا أن الكمال الأسامي مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب، وأن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء، فهي سارية في الأكوان على هذا النظام. والأكوان من لدن الإبداع الأول تنتقل في أطواره وتعرب عن أسرارها، فحدث لذلك علم أسرار الحروف، وهو من تفاريع علم السيميا لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله. تعددت فيه تأليف البوني وابن العربي وغيرهما ممن اتبع آثارهما. وحاصله عندهم وثمرته تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسية والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان.

ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف بما هو: فمنهم من جعله للمزاج الذي فيه، وقسم الحروف بقسمة الطبائع إلى أربعة أصناف كما للعناصر. واختصت كل طبيعة بصنف من الحروف يقع التصرف في طبيعتها فعلاً وانفعالاً بذلك الصنف، فتنوعت الحروف بقانون صناعي يسمونه التفسير إلى نارية وهوائية ومائية وترابية على حسب تنوع العناصر، فالألف للنار والباء للهواء والجيم للماء والذال للتراب. ثم ترجع كذلك على التوالي من الحروف والعناصر إلى أن تنفذ. فتعين لعنصر النار حروف سبعة: الألف والهاء والطاء والميم والفاء والسين والذال، وتعين لعنصر الهواء سبعة أيضاً: الباء والراء والياء والنون والضاد والتاء والظاء، وتعين لعنصر الماء أيضاً سبعة: الجيم والزاي والكاف والصاد والقاف والثاء والغين، وتعين لعنصر التراب أيضاً سبعة: الدال والحاء واللام والعين والراء والحاء والشين.

والحروف النارية لدفع الأمراض الباردة ولمضاعفة قوة الحرارة حيث تطلب مضاعفتها، إما حساً أو حكماً، كما في تضعيف قوى المريح في الحروب والقتل والفتك. والمائية أيضاً لدفع الأمراض الحارة من حميات وغيرها، ولتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حساً أو حكماً، كتضعيف قوى القمر وأمثال ذلك.

ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية: فإن حروف أبجد دالة على أعدادها المتعرفة وضعاً وطبعاً فيبينها من أحل تناسب الأعداد تناسب في نفسها أيضاً، كما بين الباء والكاف والراء لدلالاتها كلها على الاثنين كل في مرتبته، فالباء على اثنين في مرتبة الآحاد، والكاف على اثنين في مرتبة العشرات، والراء على اثنين في مرتبة المئين. وكالذي بينها وبين الدال والميم والتاء لدلالاتها على الأربعة، وبين الأربعة والاثنين نسبة الضعف. وخرج للأسماء أوافق كما للأعداد يختص كل صنف من الحروف بصنف من الأوافق الذي يناسبه من حيث عدد الشكل أو عدد الحروف، وامتزج التصرف من السر الحرفي والسر العددي لأجل التناسب الذي بينها. فأما سر التناسب الذي بين هذه الحروف وأمزجة الطبائع، أو بين الحروف والأعداد، فأمر عسير على الفهم، إذ ليس من قبيل العلوم والقياسات، وإنما مستندهم عندهم فيه الذوق والكشف.

قال البوني: ولا تظن أن سر الحروف مما يتوصل إليه بالقياس العقلي، وإنما هو بطريق

المشاهدة والتوفيق الإلهي. وأما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والأسماء المركبة فيها وتأثر الأكوان عن ذلك فأمر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم تواتراً. وقد يظن أن تصرف هؤلاء وتصرف أصحاب الطلسمات واحد، وليس كذلك، فإن حقيقة الطلسم وتأثيره على ما حققه أهله أنه قوى روحانية من جوهر القهر، تفعل فيما له ركب فعل غلبة وقهر، بأسرار فلكية ونسب عددية وبخورات جالبات لروحانية ذلك الطلسم، مشدودة فيه بالهمة، فائدتها ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية، وهو عندهم كالخميرة المركبة من هوائية وأرضية ومائية ونارية حاصلة في جملتها، تخيل وتصرف ما حصلت فيه إلى ذاتها وتقلب إلى صورتها. وكذلك الإكسير للأجسام المعدنية، كالخميرة تقلب المعدن الذي تسري فيه إلى نفسها بالإحالة. ولذلك يقولون موضوع الكيمياء جسد في جسد لأن الإكسير أجزاءه كلها جسدانية. ويقولون: موضوع الطلسم روح في جسد لأنه ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية. والطبائع السفلية جسد والطبائع العلوية روحانية. وتحقيق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات وأهل الأسماء، بعد أن تعلم أن التصرف في عالم الطبيعة كله إنما هو للنفس الإنسانية والهمم البشرية أن النفس الإنسانية محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات، إلا أن تصرف أهل الطلسمات إنما هو في استئزال روحانية الأفلاك وربطها بالصور أو بالنسب العددية، حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الإحالة والقلب بطبيعته، فعل الخميرة فيما حصلت فيه. وتصرف أصحاب الأسماء إنما هو بما حصل بهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرباني، فيسخر الطبيعة لذلك طائفة غير مستعصية، ولا يحتاج إلى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها، لأن مدده أعلى منها.

ويحتاج أهل الطلسمات إلى قليل من الرياضة تفيد النفس قوة على استئزال روحانية الأفلاك. وأهون بها وجهة ورياضة. بخلاف أهل الأسماء فإن رياضتهم هي الرياضة الكبرى، وليست لقصد التصرف في الأكوان إذ هو حجاب. وإنما التصرف حاصل لهم بالعرض، كرامة من كرامات الله لهم. فإن خلا صاحب الأسماء عن معرفة أسرار الله وحقائق الملكوت، الذي هو نتيجة المشاهدة والكشف، واقتصر على مناسبات الأسماء وطبائع الحروف والكلمات، وتصرف بها من هذه الحيشة - وهؤلاء هم أهل السيمياء في المشهور - كان إذاً لا فرق بينه وبين صاحب الطلسمات، بل صاحب الطلسمات أوثق منه لأنه يرجع إلى أصول طبيعية علمية وقوانين مرتبة.

وأما صاحب أسرار الأسماء إذا فاته الكشف الذي يطلع به على حقائق الكلمات وآثار المناسبات بفوات الخلوص في الوجهة، وليس له في العلوم الاصطلاحية قانون برهاني يعول عليه يكون حاله أضعف رتبة. وقد يمزج صاحب الأسماء قوى الكلمات والأسماء بقوى الكواكب، فيعين لذكر الأسماء الحسنی، أو ما يرسم من أوقافها، بل ولسائر الأسماء، أوقاتًا تكون من حطوط الكوكب الذي يناسب ذلك الاسم، كما فعله البوني في كتابه الذي سماه الأنهاط. وهذه المناسبة عندهم هي من لدن الحضرة العمائية، وهي برزخية الكمال الأسماي، وإنما تنزل تفصيلها في الحقائق على ما هي عليه من المناسبة. وإثبات هذه المناسبة عندهم إنما هو بحكم المشاهدة. فإذا خلا صاحب الأسماء عن تلك المشاهدة، وتلقى تلك المناسبة تقليدًا، كان عمله بمثابة عمل صاحب الطلسم، بل هو أوثق منه كما قلناه.

وكذلك قد يمزج أيضًا صاحب الطلسمات عمله وقوى كواكبه بقوى الدعوات المؤلفة من الكلمات المخصوصة لمناسبة بين الكلمات والكواكب، إلا أن مناسبة الكلمات عندهم ليست كما هي عند أصحاب الأسماء من الاطلاع في حال المشاهدة، وإنما يرجع إلى ما اقتضته أصول طريقتهم السحرية، من اقتسام الكواكب لجميع ما في عالم المكونات، من جواهر وأعراض وذوات ومعان، والحروف والأسماء من جملة ما فيه.

فلكل واحد من الكواكب قسم منها يحصه، وينون على ذلك مباني غريبة منكورة من تقسيم سور القرآن وآيه على هذا النحو، كما فعله مسلمة المجريطي في الغاية. والظاهر من حال البوني في أنهاطه أنه اعتبر طريقتهم. فإن تلك الأنهاط إذا تصفحتها، وتصفحت الدعوات التي تضمنتها، وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة، ثم وقفت على الغاية، ونصفحت قیامات الكواكب التي فيها، وهي الدعوات التي تختص بكل كوكب، ويسمونها قیامات الكواكب، أي الدعوة التي يقام له بها، شهد له ذلك: إما بأنه من مدتها، أو بأن التناسب الذي كان في أصل الإبداع وبرزخ. العلم قضى بذلك كله. ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]. وليس كل ما حرمه الشارع من العلوم بمنكر الثبوت، فقد ثبت أن السحر حق مع حظره. لكن حسبنا من العلم ما علمنا.

تحقيق: ونكتة هذه السيمياء كما نحقق لك: أنها ضرب من السحر يحصل بريضة شرعية،

وذلك أنا قدمنا أن التصرف في عالم الأكوان لصنفين من البشر هما الأنبياء بالقوة الإلهية التي فطرهم الله عليها، والسحرة بالقوة النفسانية التي جبلوا عليها، وقد يحصل للأولياء تصرف يكتسبون بالكلمة الإيمانية وهو من نتاج التجريد ولا يقصدون إلى تحصيله، وإنما يأتيهم عفواً والتمسكون منهم إذا عرض لهم أعرضوا عنه واستعادوا بالله منه وعدوه محنة، كما يحكى عن أبي يزيد البسطامي أنه وافى شاطئ دجلة عشاء منحرفاً فالتقى له طرفا الوادي فاستعاذ بالله، وقال: لا أبيع حظي من الله بدائق، وركب السفينة عابراً مع الملاحين.

وأما السحر فلا بد في الجبلى منه من الرياضة ليخرج من القوة إلى الفعل، وقد يحصل غير الجبلى منه بالاكْتِسَاب، وهو دون الجبلى فتعاني فيه الرياضة كما تعاني في الأول، وهذه الرياضة السحرية معروفة، وقد ذكر أنواعها وكيفياتها مسلمة المجريطي في كتاب الغاية وجابر بن حيان في رسائله وغيرهما، ويستعملها كثير ممن يقصد اكتساب السحر وتعلمه من قوانينها وشروطها، إلا أن هذه الرياضة السحرية التي للأولين مشحونة بالكفريات كالموجهات للكواكب والدعوات لها، التي يسمونها قيامات لاستجلاء روحانياتها، وكاعتقاد التأثير من غير الله في ربط الفعل بالطوالع النجوم، وبمناظرة الكواكب في البروج لتحصيل الأثر المطلوب، فاعتمد ذلك كثير يروم التصرف في عالم الكائنات، وتصدوا طريق تحصيله على وجه يتعلم ملابسة الكفر وانتحاله وقلوا تلك الرياضات شرعية بإدكاء سمات من القرآن والأحاديث النبوية هو أهم إلى معرفة المناسب منها لصاحبها ما قدمناه من نقط العالم، بما فيه من ذوات وصفات وأفعال وآثار الكواكب المسببة، وتحرك بذلك الأيام والساعات المناسبة لانقسامها كذلك، ويتسرون تلك الرياضة الشرعية تحرجاً من السحر المعهود الذي هو كفر أو يدعو إليه، يتمسكون بالوجهة الشرعية لعمومها وخصوصها، كما فعله البوني في كتاب الأنباط وغيره، وفعله غيره وسموا هذه الطريقة بالسيمياء نوعاً في الفرار من اسم السحر، وهم في الحقيقة واقعون في معناه، وإن كانت الوجهة الشرعية حاصلة لهم، فلم يبعدوا كل البعد عن اعتقاد التأثير لغير الله، ثم إنهم يقصدون التصرف في عالم الكائنات، وهو محظور عند الشارع، وما وقع منه للأنبياء في المعجزات، فبأمر من إقراره وما وقع للأولياء فيأذن يحصل لهم بخلق العلم الضروري إلهاماً لا غيره، ولا يتعمدونه من دون إذن فلا تثقن بها يمويه به هؤلاء في هذه السيمياء، فإنها هي كما قررتها لك من

فنون السحر وضروبه ، والله الهادي إلى الحق.

ومن فروع علم السيمياء عندهم استخراج الأحيوية من الأسنلة، بارتباطات بين الكميات حرفية، يوهمون أنها أصل في معرفة ما يحاولون علمه من الكائنات الاستقبالية، وإنما هي شبه المعاينة والمسائل السيالة. ولهم في ذلك كلام كثير من أدعية وأوراد. وأعجبه زائرجه العالم للسبتي، وقد تقدم ذكرها. ونبين هنا ما ذكروه في كيفية العمل بتلك الزايرجة (ونسر القصيدة المنسوبة للسبتي بزعمهم في ذلك وبعدها صفة الزايرجة) بدائرتها وجدولها المكتوب حولها ثم نكشف عن الحق فيها وأنها ليست من الغيب، وإنما هي مطابقة بين مسألة وجوابها في الإفادة الخطابية فقط ، وهي ملحمة من الملح غريبة في استخراج الجواب من السؤال بالصناعة التي يسمونها صناعة التكسير، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل. وليس عندنا رواية يعول عليها في صحة هذه القصيدة إلا أننا تخربنا أصح النسخ منها في ظاهر الأمر. والله الموفق بمسه. وهي هذه:

يقول سبتي ويحمد ربه	مصل على هساد إلى الناس أرسلا
محمد المبعوث خاتم الأنبياء	ويرضى عن الصاحب ومن لهم تلا
ألا هذه زائرجة العالم السدي	تراه بحيككم وبالعقل قد حلا
فمن أحكم الوضع فيحكم جسمه	ويدرك أحكاما تدبرها العلا
ومن أحكم الربط فيدرك قوة	ويدرك للتقوى وللكل حصلا
ومن أحكم التصريف يحكم سره	ويعقل نفسه وصح له الولا
وفي عالم الأمر تراه محققا	وهذا مقام من بالأذكار كملا
فهذا سرائر عليكم بكنمها	أقمها دوائر وللحاء عدلا
فطاء لها عرش وفيه نقوشه	بنظم ونثر قد تراه مجسدا
ونسب دوائر كنسبة فلكها	وارسم كواكبها لأدراجها العلا
وأخرج لأوتار وارسم حروفها	وكور بمثله على حد من خلا
أقم شكل زيرهم وسويونته	وحقق بهمهم ونورهم جلا

وحصل علومها للطبائع مهندسا
وسو لموسيقى وعلم حروفهم
وسو دوائرها ونسب حروفها
أمير لنا فهو نهاية دولة
وقطر لأنسلس فباين لهمودهم
ملوك وفرسان وأهل الحكمة
ومهدي موحدين بتونس حكمهم
واقسم على القطر وكن متفكدا
ففنش وورشون السراء حرفهم
ملوك كناوة دلوا لقبا فهم
فهند جياشي وسند فهرمس
فقصرهم جاء ويزدجردهم
وعباس كلهم شريف معظم
فإن شئت تدقيق الملوك وكلهم
على حكم قانون الحروف وعلمها
فمن علم العلوم تعلم علمنا
فيرسخ علمه ويعرف ربه
وحيث أتى اسم والعروض يشقه
وتأنيك أحرف فسو لضربها
فمكن بتكبير وقابل وعوضن
وفي العقد والمجزور يعرف غالبها
وعلمها لموسيقى والأربعاء مثلا
وعلم بآلات فحقق وحصلا
وعلمها أطلق والإقليم جدولا
زناتية آبت وحكم لها خلا
وجاء بنو نصر وظفرهم تسلا
فإن شئت نصيبهم وقطرهم حلا
ملوك وبالشرق بالأوفاق نزلا
فإن شئت للروم فبالحر شكلا
وإفرنسيهم دال وبالطباء كملا
وإعراب قومنا بترقيق أعمالا
وفرس ططاري وما بعدهم طلا
لكاف وقبطيهم بلامه طولا
ولكن تركي بهذا الفعل عطلا
فخنم بيوتنا ثم نسب وجدولا
وعلم طبائعها وكله مثلا
ويعلم أسرار الوجود وأكملا
وعلم ملاحيم بحاميم فصلا
فحكم الحكيم فيه قطعا ليقنتلا
وأحرف سيبويه تأنيك فيصلا
بترنيمك الغالي للأجزاء خلخلا
وزد لمسح وصفه في العقل فعلا

واختر لمطالع وسويته رتبة
ويدركها المرء فيبلغ قصده
إذا كان سعد والكواكب أسعدت
وليقاع داهمهم بمرموز ثمة
وأونار زيرهم فللحاء بهمهم
وأدخل بأفلاك وعدل بجداول
وجوز شذوذ البحر تجري ومثله
فأصل لـديتنا وأصل لفقهننا
فأدخل لفسطاط على الوفق جذره
فتخرج آياتنا وفي كسل مطلب
وتفنى بحصرها كذا حكم عدهم
فتخرج آياتنا وعشرون ضمفت
تربك صنائعاً من الضرب أكملت
وسجع بزيرهم وأثنى بنقرة
أقمها بأوفاق وأصل لها

واعكس بجذريه وبالدر عدلا
وتعطي حروفها وفي نظمها انجلا
فحسبك في الملك ونيل اسمه العلا
فنسب دناديننا نجد فيه منها
ومشاهم المثلث بجيمه قد جلا
وأرسم أبا جاد وباقيه جملا
أنى في عروض الشعر عن جملة ملا
وعلم لنحونا فاحفظ وحصلا
وسبح باسمه وكبرو هلا
بمنظم طبيعي وسر من العلا
فعلم الفواتيح ترى فيه منها
من الألف طبعاً فبا صاح جدولا
فصح لك المنى وصح لك العلا
أقمها دوائر الزير وحصلا
من أسرار أحرفهم فعذبه سلسلا

٤٣ - ك ا ك و ك ح و ا عم له ر ل ا سع ك ط ا ل م ن ح ع ف و ل منافرة.

الكلام على استخراج نسبة الأوزان وكيضياتها

ومقادير المقابل منها وقوة الدرجة المتميزة بالنسبة إلى موضع المعلق من امتزاج طبائع
وعلم طب أو صناعة الكيمياء:

أيضا طالبنا للطب مع علم جابر
إذا شئت علم الطب لا بد نسبة
فيشفي عليكم والإكسير محكم

وعالم مقدار المقادير بالولا
لأحكام ميزان تصادف منها
وأمزاج وضعكم بتصحيح انجلا

الطلب الروحاني

وشئت إيلوش ٥٦٥ هـ ودهنه بحلا لبهرام بـرجيس وسبعة أكمل
لتحليل أوجاع البوارد صححوا كذلك والتركيب حيث تنقلا
كد منع مهم ٣٥٥ وهج ٦ صح لهاي ودا ١١١ وهج وى سكره لال ح مهت مهه ع ع
مى مرجح ٢٢٤٢ ل ك عا عر.

مطاريح الشعاعات في مواليد الملوك وبنيتهم

وعلم مطاريح الشعاعات مشكل وضلع قسبها بمنطقة جلا
رنكن في حج مقام إمانا ويبدو إذا عرض الكواكب عدلا
بدال مراكز بين طول وعرضها فمن أدرك المعنى علا ثم فوضلا
مواقع ترييع وبينه مسقط لتسديسهم ثلث بيت النبي تلا
يزاد لترييع وهذا قياسه يقيناً وجذره وبالعين أعمالا
ومن نسبة الربيعين ركب شعاعك بصاد وضعفة وترييعه انجلا

هذا العمل هنا للملوك والقانون مطرد

عمله ولم ير أعجب منه.

مقامات الملوك المقام الأول

المقام الثاني.

المقام الثالث

والمقام الرابع

المقام الخامس

المقام السادس

المقام السابع

خط الاتصال والانفصال

خط الاتصال

خط الانفصال

الوتر للجميع وتابع الجر التام

الاتصال والانفصال

الواجب التام في الاتصالات

إقامة الأنوار

الجزر المجيب في العمل

إقامة السؤال عن الملوك

مقام الأولاد نور

الانفعال الروحاني والانقياد الرباني

أيما طالب السر لتهايل ربه	لدى أسمائه الحسنى تصبى منها
تطعمك أخيار الأنعام بقلوبهم	كذلك ريسهم وفي الشمس أعمالا
نرى عامة الناس إليك تقيدوا	وما قلته حقاً ومتى الغير أهملوا
طريقك هذا السيل والسبل الذي	أقوله غيركم ونصركموا أحضلا
إذا شئت تحيا في الوجود مع التقى	ودنياً متيناً أو تكن متوصلاً
كذي النون والجنيد مع سر صنعة	وفي سر بساطم أراك مسرلاً
وفي العالم العلوي تكون محدثاً	كذا قالت الهند وصوفية الملا
طريق رسول الله بالحق ساطع	وما حكم صنع مثل جبريل أنزلاً
فبطشك تهليل وقوسك مطلع	ويوم الخميس البدء والأحد انجلي
وفي جمعة أيضاً بالأسماء مثله	وفي اثنين للحسنى تكون مكملاً
وفي طائفة سر في هائمه إذا	أراك بها مع نسبة الكل أعطلاً
وساعة سعد شرطهم في نقوشها	وعود ومصطكى بنخور تحصلاً

وتتلو عليها آخر الحشر دعوة
اتصال أنوار الكواكب بلمعاني
وفي يديك اليمنى حديد وخاتم
وآية حشر فاجعل القلب وجهها
هي السر في الأكوان لا شيء غيرها
تكون بها قطباً إذ جدت خدمة
سري بها ناجي ومعروف قبله
وكان بها الشبلي يدأب دائماً
فصف من الأدناس قلبك جاهداً
فما نال سر القوم إلا حقق
ع صحح وسلم

مقامات المحبة وميل النفوس

والمجاهدة والطاعة والعبادة وحب وتعشق

وفناء الفناء وتوجه ومراقبة وخلّة وأئمة الانفعال الطبيعي

لبرجيس في المحبة الوفق صرفوا
وقيل بفضة صبحاً رأيته
نوخ به زيادة النور للقمر
ويومه والبخور عود لهمدهم
ودعوتيه بغاية فهي أعملت
وقيل بدعوة حروف لوضعها
بقزدير أو نحاس الخلط أكمل
فجعلك طالعاً خطوطه ما علا
وجعلك للقبول شمس أصلا
ووقت لساعة ودعوتيه ألا
وعن طسيان دعوة ولها جلا
بحر هواء أو مطالب أهلا

فتنقش أحرفاً بـدال ولا مـها وذلك وفسق للمربع حصـلا
 إذا لم يكن يـوى هـواك دلالـها فـدال لـيدو واو زينب معطـلا
 فحسـن لبائسـه وبـائـهم إذا هـواك وبـاقـيـهم قليلـة جمـلا
 ونقش مشاكل بشرط لوضـمهم وما زدت أنسـبة لفعلـك عدلا
 ومفتاح مـريم ففعلـها سـوا فـموري وبـسطامي بسـورتها تـلا
 وجعلـك بالقصد وكن متفقـداً أدلـة وحـثي لقبضـة مـيـلا
 فـاعكس بيوتـها بـألف ونـيف فباطنـها سـر وفي سـرها انجـلا

فصل

في المقامات للنهاية

لك الغيب صورة من العالم العـلا وتوجد لها دار أو ملبـها الحـلا
 ويوسف في الحسن وهذا شـبيهه بشر وترنـيل حقيقة أنـزلا
 وفي يده طول وفي الغيب ناطق فيحكى إلى عود يجاوب بلـلا
 وقد جن بهلول بعشق جاهـها وعند تجليـها لبسطام أخـلا
 ومات أجليسه وأشرب حبـها جـيد وبصري والجسم أمـلا
 فتطلب في التهليل غايته ومن بأسمائه الحسنـى بلا نسـبة خلا
 ومن صاحب الحسنـى له الفوز بالمـنى ويسهم بالزلفى لدى جـيرة العـلا
 وتخبر بالغيب إذا جدت خدمـة تريـك عجائبـا بمن كان موثـلا
 فهذا هو الفوز وحسن تنالـه ومنـها زيادات لتفسـيرها تـلا

الوصية والتختم

والإيمان والإسلام والتحريم والإلهية

فهذا قصيدنا وتسعون عده وما زاد خطبة وختمًا وجدولا
عجبت لأبيات وتسعون عدها تولد أبياتًا وما حصرها انجلا
فمن فهم السر في فهم نفسه ويفهم تفسيرًا تشابه أشكال
حرام وشرعي لإظهار سرنا لناس وإن خصوا وكان التأهلا
فإن شئت أهليه فغلظ يمينهم وتفهم برحلة ودين تطولا
لعلك أن تنجوا وسامع سرهم من القطع والإقضاء فترأس بالعللا
فنجل لعباس لسره كاتم فبال معادات وتابعه علا
وقام رسول الله في الناس خاطبا فمن يرأس عرشًا فذلك أكمل
وقد ركب الأرواح أجساد مظهر فألت لقتلهم بدق تطولا
إلى العالم العلوي يفنى فناؤنا ويلبس أثواب الوجود على الولا
فقد نسم نظمًا وصلى إلها على خاتم الرسل صلاة بها الملا
وصل إلى العرش ذو المجد والملا على سيد ساد الأنسام وكملا
محمد الهادي الشفيع إمامنا وأصحابه أهل المكارم والعللا

مرتبة ناشئة عن الخلة وتعديل الكواكب عند كل تاريخ مطلوب..

كيفية العمل في استخراج أجوبة المسائل

من زاوية العالم بحول الله منقولاً عن لقيناه من القائمين عليها

السؤال له ثلاثمائة وستون جواباً عدة الدرج، وتختلف الأجوبة عن سؤال واحد في طالع
مخصوص باختلاف الأسئلة المضافة إلى حروف الأوتار، وتناسب العمل من استخراج الأحرف
من بيت القصيد.

تنبيه: تركيب حروف الأوتار والجدول على ثلاثة أصول: حروف عربية تنقل على هبآتها،

وحروف برسم الغبار. وهذه تتبدل: فمنها ما ينقل على هيئته متى لم تزد الأدوار عن أربعة، فإن زادت عن أربعة نقلت إلى المرتبة الثانية من مرتبة العشرات، وكذلك لمرتبة المئين على حسب العمل كما سنبينه، ومنها حروف برسم الزمام كذلك، غير أن رسم الزمام يعطي نسبة ثانية، فهي بمنزلة واحد ألف وبمنزلة عشرة، ولها نسبة من خمسة بالعربي، فاستحق البيت من الجدول أن توضع فيه ثلاثة حروف في هذا الرسم وحرفان في الرسم، فاختصروا من الجدول بيوتًا خالية. فمتى كانت أصول الأدوار زائدة على أربعة حسبت في العدد في طول الجدول، وإن لم ترد على أربعة لم يحسب إلا العاشر منها.

والعمل في السؤال يفقر إلى سبعة أصول: عدة حروف الأوتار وحفظ أدوارها بعد طرحها، اثني عشر اثني عشر، وهي ثمانية أدوار في الكامل وستة في الناقص أبدًا.

ومعرفة درج الطالع وسلطان البرج، والدور الأكبر الأصلي، وهو واحد أبدًا. وما يخرج من إضافة الطالع للدور الأصلي، وما يخرج من ضرب الطالع والدور في سلطان البرج. وإضافة سلطان البرج للطالع والعمل جميعه ينتج عن ثلاثة أدوار مضروبة في أربعة، تكون اثني عشر دورًا. ونسبة هذه الثلاثة الأدوار التي هي كل دور من أربعة نشأة ثلاثية، كل نشأة لها ابتداء. ثم إنها تضرب أدوارًا رباعية أيضًا ثلاثية. ثم إنها من ضرب ستة في اثنين، فكان لها نشأة، يظهر ذلك في العمل. ويتبع هذه الأدوار الاثني عشر نتائج، وهي في الأدوار، إما أن تكون نتيجة أو أكثر إلى ستة.

فأول ذلك نفرض سؤالاً عن الزايرة، هل هي علم قديم، أو محدث بطالع أول درجة من القوس أثناء حروف الأوتار؟ ثم حروف السؤال. فوضعنا حروف وتر رأس القوس ونظيره من رأس الجوزاء. وثالثه وتر رأس الدلو إلى حد المركز، وأضفنا إليه حروف السؤال، ونظرنا عدتها وأقل ما تكون ثمانية وثمانين، وأكثر ما تكون ستة وتسعين، وهي جملة الدور الصحيح، فكانت في سؤالنا ثلاثة وتسعين. ويختصر السؤال إن زاد عن ستة وتسعين، بأن يسقط جميع أدواره الاثني عشرية، ويحفظ ما خرج منها وما بقي، فكانت في سؤالنا سبعة أدوار، الباقي تسعة، أثبتنا في الحروف ما لم يبلغ الطالع اثني عشرة درجة، فإن بلغها لم تثبت لها عدة ولا دور.

ثم تثبت أعدادها أيضًا إن زاد الطالع عن أربعة وعشرين في الوجه الثالث، ثم تثبت الطالع وهو واحد، وسلطان الطالع وهو أربعة، والدور الأكبر وهو واحدة واجمع ما بين الطالع

والدور وهو اثنان في هذا السؤال، واضرب ما خرج منها في سلطان البرج يبلغ ثمانية، وأضف السلطان للطالع فيكون خمسة، فهذه سبعة أصول. فما خرج من ضرب الطالع والدور الأكبر في سلطان القوس، مما لم يبلغ اثني عشر فيه تدخل في ضلع ثمانية من أسفل الجدول صاعدًا وإن زاد على اثني عشر طرح أدوارًا، وتدخل بالباقي في ضلع ثمانية، وتعلم على منتهى العدد والخمسة المستخرجة من السلطان والطالع، يكون الطالع في ضلع السطح المبسوط الأعلى من الجدول، وتعد متواليًا خمسات أدوارًا، وتحفظها إلى أن يقف العدد على حرف من أربعة، وهي ألف أو باء أو جيم أو زاي. فوق العدد في عملنا على حرف الألف وخلف ثلاثة أدوار، فضربنا ثلاثة في ثلاثة كانت تسعة، وهو عدد الدور الأول. فأنته واجمع ما بين الضلعين: القائم والمبسوط يسكن في بيت ثمانية في مقابلة البيوت العائمة بالعدد من الجدول، وإن وقف في مقابلة الخالي من بيوت الجدول على أحدها، فلا يعتبر وتستمر على أدوارك. وادخل بعدد ما في الدور الأول، وذلك تسعة في صدر الجدول مما يلي البيت الذي اجتماع فيه، وهي ثمانية، مازًا إلى جهة اليسار، فوق على حرف لام ألف ولا يخرج منها أبدًا حرف مركب. وإنما هو إذن حرف تاء أربعمئة برسم الزمام، فعلم عليها بعد نقلها من بيت القصيد، واجمع عدد الدور للسلطان يبلغ ثلاثة عشر، أدخل بها في حروف الأوتار، وأثبت ما وقع عليه العدد وعلم عليه من بيت القصيد. ومن هذا القانون تدري كم تدور الحروف في النظم الطبيعي، وذلك أن تجمع حروف الدور الأول وهو تسعة لسلطان البرج وهو أربعة تبلغ ثلاثة عشر، أضعفها بمثلها تكون ستة وعشرين، أسقط منها درج الطالع وهو واحد في هذا السؤال الباقي خمسة وعشرون.

فعلى ذلك يكون نظم الحرف الأول، ثم ثلاثة وعشرون مرتين، ثم اثنان وعشرون مرتين، على حسب هذا الطرح إلى أن ينتهي للواحد من آخر البيت المطوم. ولا تقف على أربعة وعشرين لطرح ذلك الواحد أولاً. ثم ضع الدور الثاني وأضف حروف الدور الأول إلى ثمانية، الخارجة من ضرب الطالع والدور في السلطان تكن سبعة عشر الباقي خمسة. فاصعد في ضلع ثمانية بخمسة من حيث انتهت في الدور الأول وعلم عليه، وأدخل في صدر الجدول بسبعة عشر، ثم بخمسة. ولا تعد الخالي، والدور عشرون، فوجدنا حرف ثاء خمسمئة، وإنما هو نون لأن دورنا في مرتبة العشرات، لكانت الخمسمئة بخمسين لأن دورها سبعة عشر فلو لم تكن سبعة عشر لكانت

مئين. فأثبت نوتًا ثم أدخل بخمسة أيضًا من أوله. وانظر ما حاذى ذلك من السطح نجد واحدًا، فقهر العدد واحدًا يقع على خمسة، أضف لها واحدًا لسطح تكن ستة. أثبت واوًا وعلم عليها من بيت القصيد أربعة، وأصفها للثمانية الخارجة من ضرب الطالع مع الدور في السلطان تبلغ اثني عشر، أضف لها الباقي من الدور الثاني وهو خمسة تبلغ سبعة عشر، وهو ما للدور الثاني. فدخلنا بسبعة عشر في حروف الأوتار، فوق العدد على واحد. أثبت الألف وعلم عليها من بيت القصيد وأسقط من حروف الأوتار ثلاثة حروف عدة الخارج من الدور الثاني، وضع الدور الثالث وأضف خمسة إلى ثمانية تكن ثلاثة عشر، الباقي واحد. انقل الدور في ضلع ثمانية بواحد وأدخل في بيت القصيد بثلاثة عشر، وخذ ما وقع عليه العدد وهو "ق" وعلم عليه وأدخل بثلاثة عشر في حروف الأوتار وأثبت ما خرج، وهو سين، وعلم عليه من بيت القصيد، ثم أدخل مما يلي السين الخارجة بالباقي من دور ثلاثة عشر وهو واحد، فخذ مما يلي حرف سين من الأوتار فكان "ب" أثبتنا وعلم عليها من بيت القصيد. وهذا يقال له: الدور المعطوف، وميزانه صحيح، وهو أن تضعف ثلاثة عشر بمثلها، وتضيف إليها الواحد الباقي من الدور تبلغ سبعة وعشرين، وهو حرف باء المستخرج من الأوتار من بيت القصيد. وأدخل في صدر الجدول بثلاثة عشر، وانظر ما قابله من السطح وأضعفه بمثله، وزد عليه الواحد الباقي من ثلاثة عشر، فكان حرف جيم، وكانت للجملة سبعة، فذلك حرف زاي فأثبتناه وعلمنا عليه من بيت القصيد. وميزانه أن تضعف السبعة بمثلها وزد عليها الواحد الباقي من ثلاثة عشر يكن خمسة عشر، وهو الخامس عشر من بيت القصيد وهذا آخر أدوار الثلاثيات، وضع الدور الرابع وله من العدد تسعة بإضافة الباقي من الدور السابق، فاضرب الطالع مع الدور في السلطان، وهذا الدور آخر العمل في البيت الأول من الرباعيات.

فاضرب على حرفين من الأوتار واصعد بتسعة في ضلع ثمانية وأدخل بتسعة من دور الحرف الذي أخذته آخرًا من بيت القصيد، فالتاسع حرف راء، فأثبت وعلم عليه. وأدخل في صدر الجدول بتسعة وانظر ما قابلهما من السطح يكون "ج"، قهر العدد واحدًا يكون «ألف» وهو الثاني من حرف الراء من بيت القصيد فأثبت وعلم عليه. وعد مما يلي الثاني تسعة يكون «ألف» أيضًا أثبت وعلم عليه واضرب على حرف من الأوتار، وأضعف تسعة بمثلها تبلغ ثمانية

عشر، ادخل بها في حروف الأوتار تقف على حرف راء أثبتها وعلم عليها من بيت القصيد ثمانية وأربعين. وادخل بثمانية عشر في حروف الأوتار تقف على " س " أثبتها وعلم عليها اثنين، وأضف اثنين إلى تسعة تكون أحد عشر. أدخل في صدر الجدول بأحد عشر تقابلها من السطح ألف أثبتها وعلم عليها ستة، وضع الدور الخامس وعدته سبعة عشر الباقي خمسة. اصعد بخمسة في ضلع ثمانية واضرب على حرفين من الأوتار وأضعف خمسة بمثلها، وأضفها إلى سبعة عشر عدد دورها الجملة سبعة وعشرون، ادخل بها في حروف الأوتار تقف على " ب " أثبتها وعلم عليها اثنين وثلاثين واطرح من سبعة عشر اثنين التي هي في أس اثنين وثلاثين الباقي خمسة عشر. ادخل في حروف الأوتار تقف على " ق " أثبتها وعلم عليها ستة وعشرين، وأدخل في صدر الجدول بست وعشرين تقف على اثنين بالغبار، وذلك حرف " ب " أثبته وعلم عليه أربعة وخمسين، وأضرب على حرفين من الأوتار وضع الدور السادس، وعدته ثلاثة عشر، الباقي منه واحد، فتبين إذ ذاك أن دور النظم من خمسة وعشرين، فإن الأدوار خمسة وعشرون وسبعة عشر وخمسة وثلاثة عشر وواحد، فاضرب خمسة في خمسة تكن خمسة وعشرين، وهو الدور في نظم البيت، فانقل الدور في ضلع ثمانية بواحد. ولكن لم يدخل في بيت القصيد بثلاثة عشر كما قدمناه، لأنه دور ثان من نشأة تركيبية ثانية، بل أضفنا الأربعة التي من أربعة وخمسين الخارجة على حروف " ب " من بيت القصيد إلى الواحد تكون خمسة، تضيف خمسة إلى ثلاثة عشر التي لدور تبلغ ثمانية عشر، أدخل بها في صدر الجدول وخذ ما قابلها من السطح وهو ألف، أثبته وعلم عليه من بيت القصيد اثني عشر واضرب على حرفين من الأوتار.

ومن هذا الجدول تنظر أحرف السؤال، فما خرج منها زده مع بيت القصيد من آخره وعلم عليه من حروف السؤال ليكون داخلاً في العدد في بيت القصيد، وكذلك تفعل بكل حرف حرف بعد ذلك مناسباً لحروف السؤال، فما خرج منها زده على بيت القصيد من آخره وعلم عليه، ثم أضف إلى ثمانية عشر ما علمته على حرف الألف من الآحاد، فكان اثنين تبلغ الجملة عشرين. أدخل بها في حروف الأوتار تقف على حرف راء، أثبته وعلم عليه من بيت القصيد، ستة وتسعين وهو نهاية الدور في الحرف الوترى. فاضرب على حرفين من الأوتار وضع الدور السابع، وهو ابتداء لمخترع ثان ينشأ من الاختراعين. ولهذا الدور من العدد تسعة، تضيف لها واحداً تكون

عشرة للنشأة الثانية، وهذا الواحد تزيده بعد إلى اثني عشر دورًا، إذا كان من هذه النسبة، أو تنقصه من الأصل تبلغ الجملة خمسة عشر. فاصعد في ضلع ثمانية وتسعين وأدخل في صدر الجدول بعشرة تقف على خمسمائة، وإنما هي خمسون، نون مضاعفة بمثلها، وتلك "ق" أثبتتها وعلم عليها من بيت القصيد اثنين وخمسين، وأسقط من اثنين وخمسين اثنين، وأسقط تسعة التي للدور الباقي واحد وأربعون، فأدخل بها في حروف الأوتار تقف على واحد أثبتته. وكذلك أدخل بها في بيت القصيد تجد واحدًا، فهذا ميزان هذه النشأة الثانية فعلم عليه من بيت القصيد علامتين. علامة على الألف الأخير الميزاني، وأخرى على الألف الأولى فقط، والثانية أربعة وعشرون واضرب على حرفين من الأوتار، وضع الدور الثامن وعدته سبعة عشر الباقي خمسة، أدخل في ضلع ثمانية وخمسين وأدخل في بيت القصيد بخمسة تقف على عشرين بسبعين، أثبتتها وعلم عليها. وأدخل في الجدول بخمسة، وخذ ما قابلها من السطح، وذلك واحد، أثبتته وعلم عليه.

من البيت ثمانية وأربعين، وأسقط واحدًا من ثمانية وأربعين للأس الثاني وأضف إليها خمسة، الدور.

الجملة اثنان وخمسون. أدخل بها في صدر الجدول تقف على حرف "ب" غبارية وهي مرتبة مثنوية لتزايد العدد، فتكون مائتين وهي حرف راء، أثبتتها وعلم عليها من بيت القصيد أربعة وعشرين، فانتقل الأمر إلى ستة وتسعين إلى الابتداء وهو أربعة وعشرون، فأضف إلى أربعة وعشرين خمسة، الدور، وأسقط واحدًا تكون الجملة ثمانية وعشرين. أدخل بالنصف منها في بيت القصيد تقف على ثمانية، أثبت "ح" وعلم عليها وضع الدور التاسع، وعدده ثلاثة عشر الباقي واحد، اصعد في ضلع ثمانية بواحد. وليست نسبة العمل هنا كنسبتها في الدور السادس لتضاعف العدد، ولأنه من النشأة الثانية، ولأنه أول الثلث الثالث من مربعات البروج وآخر النسبة الرابعة من المثلثات. فاضرب ثلاثة عشر التي للدور في أربعة التي هي مثلثات البروج السابقة، الجملة اثنان وخمسون، أدخل بها في صدر الجدول تقف على حرف اثنين غبارية، وإنما هي مثنوية لتجاوزها في العدد عن مرتبتي الأحاد والعشرات، فأثبت مائتين راء، وعلم عليها من بيت القصيد ثمانية وأربعين، وأضف إلى ثلاثة عشر، الدور، واحد الأس، وأدخل بأربعة عشر في بيت القصيد تبلغ ثمانية، فعلم عليها ثمانية وعشرين، واطرح من أربعة عشر سبعة يبقى سبعة اضرب على

حرفين من الأوتار، وأدخل بسبعة تقف على حرف لام، أثبت وعلم عليه من البيت. وضع الدور العاشر وعدده تسعة، وهذا ابتداء المثلثة الرابعة، وأصعد في ضلع ثمانية بتسعة، تكون خلاء فاصد بتسعة ثانية تصير في السابع من الابتداء. اضرب تسعة في أربعة لصعودنا بتسعتين، وإنما كانت تضرب في اثنين، وأدخل في الجدول ستة وثلاثين تقف على أربعة زمامية وهي عشرية، فأخذناها أحادية لقلّة الأدوار، فأثبت حرف دال، وإن أضفت إلى ستة وثلاثين واحد الأس كان حدها من بيت القصيد، فعلم عليها، ولو دخلت بالتسعة لا غير من ضرب في صدر الجدول لوقف على ثمانية، فاطرح من ثمانية أربعة الباقي أربعة وهو المقصود. ولو دخلت في صدر الجدول بثمانية عشر التي هي تسعة في اثنين لوقف على واحد زمامي وهو عشري، فاطرح منه اثنين تكرر التسعة، الباقي ثمانية نصفها المطلوب. ولو دخلت في صدر الجدول بسبعة وعشرين بضرها في ثلاثة لوقعت على عشرة زمامية، والعمل واحد.

ثم أدخل بتسعة في بيت القصيد وأثبت ما خرج وهو ألف، ثم اضرب تسعة في ثلاثة التي هي مركب تسعة الماضية وأسقط واحداً وأدخل في صدر الجدول ستة وعشرين، وأثبت ما خرج وهو مائتان بحرف راء وعلم عليه من بيت القصيد ستة وتسعين. واضرب على حرفين من الأوتار وضع الدور الحادي عشر وله تسعة عشر الباقي خمسة، أصعد في ضلع ثمانية بخمسة وتحسب ما تكرر عليه المشي في الدور الأول، وأدخل في صدر الجدول بخمسة تقف على خال، فخذ ما قابله من السطح وهو واحد، فأدخل بواحد في بيت القصيد تكن مبن، أثبت وعلم عليه أربعة. ولو يكون الوقف في الجدول على بيت عامر لأثبتنا الواحد ثلاثة. وأضعف سبعة عشر بمثلها وأسقط واحداً وأضعفها بمثلها وزدّها أربعة تبلغ سبعة وثلاثين، أدخل بها في الأوتار تقف على ستة أثبتها وعلم عليها، وأضعف خمسة بمثلها. وأدخل في البيت تقف على لام أثبتها وعلم عليها عشرين، واضرب على حرفين من الأوتار. وضع الدور الثاني عشر أوله ثلاثة عشر الباقي واحد، أصعد في ضلع ثمانية بواحد، وهذا الدور آخر الأدوار وآخر الاختراعين وآخر المربعات الثلاثية وآخر المثلثات الرباعية. والواحد في صدر الجدول يقع على ثمانين زمامية، وإنما هي آحاد ثمانية، وليس معنا من الأدوار إلا واحد، فلزاد عن أربعة من مربعات اثني عشر أو ثلاثة من مثلثات اثني عشر لكانت "ح"، وإنما هي "د"، فأثبتها وعلم عليها من بيت القصيد

أربعة وسبعين، ثم انظر ما ناسبها من السطح تكن خمسة، أضعفها بمثلها للأس تبلغ عشرة، أثبت "ى" وعلم عليها، وانظر في أي المراتب وقعت: وجدناها في الرابعة، دخلنا بسبعة في حروف الأوتار، وهذا المدخل يسمى التوليد الحرفي فكانت "ف"، أثبتنا وأضف إلى سبعة واحد الدور، الجملة ثمانية. أدخل بها في الأوتار.

تبلغ "س" أثبتنا وعلم عليها ثمانية، واضرب ثمانية في ثلاثة الزائدة على عشرة الدور، فإنها آخر مربعات الأدوار بالمثلثات تبلغ أربعة وعشرين، أدخل بها في بيت القصيد وعلم على ما يخرج منها وهو مائتان وعلامتها ستة وتسعون، وهو نهاية الدور الثاني في الأدوار الحرفية، واضرب على حرفين من الأوتار وضع النتيجة الأولى ولها تسعة. وهذا العدد يناسب أبدًا الباقي من حروف الأوتار بعد طرحها أدوارًا وذلك تسعة، فاضرب تسعة في ثلاثة التي هي زائدة على تسعين من حروف الأوتار، وأضف لها واحدًا الباقي من الدور الثاني عشر تبلغ ثمانية وعشرين، فادخل بها في حروف الأوتار تبلغ ألفًا، أثبت وعلم عليه ستة وتسعين.

وإن ضربت تسعة التي هي أدوار الحروف التسعينية في أربعة وهي الثلاثة الزائدة على تسعين، والواحد الباقي من الدور الثاني عشر كان كذلك، واصعد في ضلع ثمانية بتسعة وادخل في الجدول بتسعة تبلغ اثنين زمامية. واضرب تسعة فيما ناسب من السطح، وذلك ثلاثة، وأضف لذلك سبعة، عدد الأوتار الحرفية، واطرح واحدًا الباقي من دور اثني عشر تبلغ ثلاثة وثلاثين، ادخل بها في البيت تبلغ خمسة، فأضعفها وأضعف تسعة بمثلها وادخل في صدر الجدول بثمانية عشر، وخذ ما في السطح وهو واحد، ادخل به في حروف الأوتار تبلغ "م" أثبت وعلم عليه، واضرب على حرفين من الأوتار. وضع النتيجة الثانية ولها سبعة عشر الباقي خمسة، فاصعد في ضلع ثمانية بخمسة واضرب خمسة في ثلاثة الزائدة على تسعين تبلغ خمسة عشر، أضف لها واحدًا الباقي من الدور الثاني عشر تكن تسعة، وادخل ستة عشر في بيت القصيد تبلغ "ت" أثبت وعلم عليه أربعة وستين، وأضف إلى خمسة الثلاثة الزائدة على تسعين، وزد واحدًا الباقي من الدور الثاني عشر يكن تسعة، ادخل بها في صدر الجدول تبلغ ثلاثين زمامية، وانظر ما في السطح تجد واحدًا أثبت وعلم عليه من بيت القصيد وهو التاسع أيضًا من البيت، وادخل بتسعة في صدر الجدول تقف على ثلاثة وهي عشرات، فأثبت لام وعدم عليه وضع النتيجة الثالثة وعددها ثلاثة

عشر الباقي واحد. فانقل في ضلع ثمانية بواحد وأضف إلى ثلاثة عشر الثلاثة الزائدة على التسعين، وواحد الباقي من الدور الثاني عشر تبلغ سبعة عشر، وواحد النتيجة تكن ثمانية عشر، ادخل بها في حروف الأوتار تكن لا مّا أثبتتها فهذا آخر العمل.

والمثال في هذا السؤال السابق: أردنا أن نعلم أن هذه الزايرة علم محدث أو قديم، بطالع أول درجة من القوس، أثبتنا حروف الأوتار، ثم حروف السؤال، ثم الأصول، وهي عدة الحروف ثلاثة وتسعون أدوارها سبعة الباقي منها تسعة، الطالع واحد، سلطان القوس أربعة، الدور الأكر واحد، درج الطالع مع الدور اثنان، ضرب الطالع مع الدور في السلطان ثمانية، إضافة السلطان للطالع خمسة بيت القصيد.

سؤال، عظيم الخلق حزت فصن إذن غرائب شك ضبطه الجدم مثلاً
حروف الأوتار:

ص ط ك ظ ث ك م ض ص و ن ث ش ا ب ل م ن ص ع ف ض ق ر س ي ك ل م ن
ص ع ق ر س ت ث خ ذ ظ غ ش ط ك ن ع ح ص ز و ح ل ص ك ل م ن ص ا ب ج د و ز ح ط
ي.

السؤال: الذي رجعت علم ه ح د ث ا م ق دي م.

الدور التاسع	الدور الأول
ثلاثة عشر	تسعة
الباقي	الدور الثاني
واحد	سبعة وعشرين
الدور العاشر	الباقي
ثلاثة عشر	خمسة
الدور الحادي عشر	الدور الثالث
سبعة عشر	ثلاثة عشر
الباقي	الباقي
خمسة	واحد

الدور الرابع	الدور الثاني عشر
تسعة	ثلاثة عشر
لدور الخامس	الباقى
سبعة عشر	واحد
الباقى	النتيجة الأولى
خمسة	تسعة
الدور السادس	النتيجة الثانية
ثلاثة عشر	سبعة عشر
الباقى	الباقى
واحد	خمسة
الدور السابع	النتيجة الثالثة
تسعة	ثلاثة عشر
الدور الثامن	الباقى
سبعة عشر	واحد
الباقى	
خمسة	
٨ع ح ح	١٢ ل
٦ و ٨ ع ١٢ ع	ق ح ح ١
س ١	ح ع ١
و ح	ن ع ١
أ ح ح	ت ١
ل د	ف و ١
ل ع	ص ١٨
	ع ١
	ي ١ ح
	ب و ح
	ش ٨ ج
	ع و ح
	ض ه ح ح
	ب ا ح ح

ع ع	ن و ا	ط ح ح ح
ظ،	ا ه ح	ه ح ح ح ح
ي ر	ذ ا ح	ا ع ح ح
م ٨	ن ح ح	ه د ع ح ح
ا و	غ ح ح ح	ج ٩، ح ح
ل ١٠	ر ع ح	
خ ١١		

ت و ن ا و س ب ز ر ا ا س أ ت ق ب ا ر ق ا ع ا ر م ح ر ج ل ا ر س ه ا ل د ي ف س ر
ا ه م ت ا ل ل.

دورها على خمسة وعشرين ثم على ثلاثة وعشرين مرتين ثم على واحد وعشرين مرتين إلى
أن تنتهي إلى الواحد من آخر البيت وتنتقل الحروف جميعاً والله أعلم ت ر و ح ن ر و ح ا ل ق د
س أ ب ر ز س ر ه ا ل د ر ي س ف ا س ت د ق و ا م د ت ق ا ا ل ع ل ا.

هذا آخر الكلام في استخراج الأجوبة من زايحة العالم منظومة. وللقوم طرائق أخرى من
غير الزايحة يستخرجون بها أجوبة المسائل غير منظومة. وعندهم أن السر في استخراج الجواب
منظوماً من الزايحة، إنها هو مزجهم بيت مالك بن وهيب وهو: سؤال عظيم الخلق البيت،
ولذلك يخرج الجواب على رويه. وأما الطرق الأخرى فيخرج الجواب غير منظوم. فمن طرائقهم
في استخراج الأجوبة ما ننقله عن بعض المحققين منهم.

فصل

في الاطلاع على الأسرار الخفية من جهة الارتباطات الحرفية

اعلم أرشدنا الله وإياك أن هذه الحروف أصل الأسئلة في كل قضية، وإنها تستتج الأجوبة
على نجزته بالكلية، وهي ثلاثة وأربعون حرفاً كما ترى والله علام الغيوب كما ترى ا و ل ا ع ظ س
ال م خ ي د ل ز ق ت ا ف ذ ص د ن غ ش ر ا ك ي ب م ض ب ح ط ل ح ه د ث ل ث ا.
وقد نظمها بعض الفضلاء في بيت جعل فيه كل حرف مشدد من حرفين وسماه القطب

فقال:

سؤال عظيم الخلق حزت فصن إذن غرائب شك ضبطة الجسد مثلاً
 فإذا أردت استتاج المسألة فاحذف ما تكرر من حروفها وأثبت ما فضل منه. ثم احذف
 من الأصل وهو القطب لكل حرف فضل من المسألة حرفاً يائله، وأثبت ما فضل منه. ثم مزج
 الفضلين في سطر واحد تبدأ بالأول من فضله، والثاني من فضل المسألة. وهكذا إلى أن يتم
 الفضلان أو يتفد أحدهما قبل الآخر، فتضع البقية على ترتيبها. فإذا كان عدد الحروف الخارجة
 بعد المزج موافقاً لعدد حروف الأصل قبل الحذف فالعمل صحيح، فحيثئذ تضيف إليها خمس
 نونات لتعدل بها الموازين الموسيقية وتكمل الحروف ثمانية وأربعين حرفاً، فتعمر بها جدولاً مربعاً
 يكون آخر ما في السطر الأول أول ما في السطر الثاني، وتنقل البقية على حالها، وهكذا إلى أن تتم
 عمارة الجدول. ويعود السطر الأول بعينه وتتوالى الحروف في القطر على نسبة الحركة، ثم تخرج
 وتر كل حرف بقسمة مربعة على أعظم جزء يوجد له، وتضع الوتر مقابلاً لحرفه، ثم تستخرج
 النسب العنصرية للحروف الجدولية، وتعرف قوتها الطبيعية وموازينها الروحانية وغرائزها
 النفسانية وأسوسها الأصلية من الجدول الموضوع لذلك، وهذه صورته.

١	القوى	اللون	الغفر	الاسر	٣
ب	٥٢٨	١٤	١٤	١٤	١٤
ج	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤
د	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤
هـ	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤
و	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤
ز	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤
ح	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤

ثم تأخذ وتر كل حرف بعد ضربه في أسوس أوتاد الفلك الأربعة، واحذر ما يلي الأوتاد وكذلك السواقط لأن نسبتها مضطربة. وهذا الخارج هو أول رتب السريان. ثم تأخذ مجموع العناصر وتحط منها أسوس المولدات، يبقى أس عالم الخلق بعد عروضه للمدد الكونية، فتحمل عليه بعض المجردات عن المواد وهي عناصر الإمداد، يخرج أفق النفس الأوسط، وتطرح أول رتب السريان من مجموع العناصر يبقى عالم التوسط.

وهذا مخصوص بعوالم الأكوان البسيطة لا المركبة. ثم تضرب عالم التوسط في أفق النفس الأوسط يخرج الأفق الأعلى، فتحمل عليه أول رتب السريان، ثم تطرح من الرابع أول عناصر الإمداد الأصلي يبقى ثالث رتبة السريان، فتضرب مجموع أجزاء العناصر الأربعة أذاً في رابع مرتبة السريان، يخرج أول عالم التفصيل، والثاني في الثاني يخرج ثاني عالم التفصيل، والثالث في الثالث يخرج ثالث عالم التفصيل، والرابع في الرابع يخرج رابع عالم التفصيل. فتجمع عوالم التفصيل وتحط من عالم الكل، وتبقى العوالم المحددة، فتقسم على الأفق الأعلى يخرج الجزء الأول، ويقسم المنكسر على الأفق الأوسط يخرج الجزء الثاني، وما انكسر فهو الثالث، ويتعين الرابع هذا في الرباعي. وإن شئت أكثر من الرباعي فتستكثر من عوالم التفصيل ومن رتب السريان ومن الأوافق بعد الحروف. والله يرشدنا وإياك. وكذلك إذا قسم عالم التجريد على أول رتب السريان خرج الجزء الأول من عالم التركيب، وكذلك إلى نهاية الرتبة الأخيرة من عالم الكون. ففهم وتدبر والله المرشد المعين.

ومن طريقهم أيضاً في استخراج الجواب، قال بعض المحققين منهم: اعلم أيدينا الله وإياك بروح منه، أن علم الحروف علم جليل يتوصل العالم به لما لا يتوصل بغيره من العلوم المتداولة بين العالم، وللعمل به شرائط تلتزم. وقد يستخرج العالم أسرار الخليفة وسرائر الطبيعة، فيطلع بذلك على نتيجتي الفلسفة، أعني السيميا وأحتها، ويرفع له حجاب المجهولات ويطلع بذلك على مكنون خبايا القلوب. وقد شهدت جماعة بأرض المغرب، ممن اتصل بذلك، فأظهر الغرائب وخرق العوائد وتصرف في الوجود بتأييد الله.

واعلم أن ملاك كل فضيلة الاجتهاد وحسن الملكة مع الصبر، مفتاح كل خير، كما أن الخرق والعجلة رأس الحرمان، فأقول: إذا أردت أن تعلم قوة كل حرف من حروف القافيطوس

أعني أبجد إلى آخر العدد، وهذا أول مدخل من علم الحروف، فانظر ما لذلك الحرف من الأعداد، فتلك الدرجة التي هي مناسبة للحرف هي قوته في الجسمانيات. ثم اضرب العدد في مثله تخرج لك قوته في الروحانيات وهي وتره. وهذا في الحروف المنقوطة لا يتم بل يتم لغير المنقوطة، لأن المنقوطة منها مراتب لمعان يأتي عليها البيان فيما بعد.

واعلم أن لكل شكل من أشكال الحروف شكلاً في العالم العلوي أعني الكرسي، ومنها المتحرك والساكن والعلوي والسفلي كما هو مرقوم في أماكنه من الجداول الموضوعة في الزيارج. واعلم أن قوى الحروف ثلاثة أقسام:

الأول: وهو أقلها قوة تظهر بعد كتابتها، فتكون كتابته لعالم روحاني مخصوص بذلك الحرف المرسوم، فمتى خرج ذلك الحرف بقوة نفسانية وجمع همه كانت قوى الحروف مؤثرة في عالم الأجسام.

الثاني: قوتها في الهيئة الفكرية وذلك ما يصدر عن تصريف الروحانيات لها، فهي قوة في الروحانيات العلويات، وقوة شكلية في عالم الجسمانيات.

الثالث: وهو يجمع الباطن، أعني القوة النفسانية على تكوينه، فتكون قبل النطق به صورة في النفس، بعد النطق به صورة في الحروف وقوة في النطق.

وأما طبائعها فهي الطبيعيات المنسوبة للمتولدات في الحروف وهي الحرارة واليبوسة، والحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والرطوبة، فهذا سر العدد الياني، والحرارة جامعة للهواء والنار وهما: "١ ه ط م ف ش ذ ج ر ك س ق، ط"، والبرودة جامعة للأرض والماء "ب و ي ن ص ت ض د ح ل ع ر خ غ" واليبوسة جامعة للنار والأرض "١ ه ط م ف ش ذ ب و ي ن ص ت ض" فهذه نسبة حروف الطبائع وتداخل أجزاء بعضها في بعض. وتداخل أجزاء العالم فيها علويات وسفليات بأسباب الأمهات الأول، أعني الطبائع الأربع المنفردة.

فصل

فمتى أردت استخراج مجهول من مسألة ما، فحقق طالع السائل أو طالع مسأله واستنطق بحروف أوتارها الأربعة: الأول والرابع والسابع والعاشر مستوية مرتبة، واستخرج أعداد القوى والأوتار كما سنين، واحمل واسب واستتج الجواب يخرج لك المطلوب، إما بصريح اللفظ أو بالمعنى. وكذلك في كل مسألة تقع لك. بيانه: إذا أردت أن تستخرج قوى حروف الطالع، مع اسم السائل والحاجة، فاجمع أعدادها بالجمع الكبير، فكان الطالع الحمل رابعة السرطان سابعة الميزان عاشره الجدي، وهو أقوى هذه الأوتاد، فأسقط من كل برج حرفي التعريف، وانظر ما يخص كل برج من الأعداد المنطقة الموضوعة في دائرتها، واحذف أجزاء الكسر في النسب الاستنطائية كلها وأثبت تحت كل حرف ما يخصه من ذلك، ثم أعداد حروف العناصر الأربعة وما يخصها كالأول. وارسم ذلك كله أحرفاً ورتب الأوتاد والقوى والقرائن سطرًا ممتزجًا. وكسر واضرب ما يضرب لاستخراج الموازين، واجمع واستتج الجواب يخرج لك الضمير وجوابه. مثاله افرض أن الطالع الحمل كما تقدم، ترسم "ح م ل": فللحاء من العدد ثمانية لها النصف والرابع والثمان "دب ا" الميم لها من العدد أربعون، لها النصف والرابع والثمان والعشر ونصف العشر إذا أردت التدقيق "م ك ي ه د ب" اللام لها من العدد ثلاثون، لها النصف والثلاثون والثلث والخمس والسادس والعشر "ك ي وه ح". وهكذا تفعل بسائر حروف المسألة والاسم من كل لفظ يقع لك. وأما استخراج الأوتار فهو أن تقسم مربع كل حرف على أعظم جزء يوجد له. مثاله: حرف "د" له من الأعداد أربعة مربعها ستة عشر، اقسمها على أعظم جزء يوحد لها وهو اثنان يخرج وترًا لدال ثمانية. ثم تضع كل وتر مقابلًا لحرفه. ثم تستخرج النسب العنصرية، كما تقدم في شرح الاستنطاق، ولها قاعدة بطرد في استخراجها من طبع الحروف وطبع البيت الذي يحل فيه من الجدول كما ذكر الشيخ لمن عرف الاصطلاح. والله أعلم.

فصل

في الاستدلال على ما في الضمائر الخفية بالقوانين الحرفية

وذلك لو سأل سائل عن عليل لم يعرف مرضه ما علته، وما الموافق لبرئه منه، فمر السائل أن يسمى ما شاء من الأشياء على اسم العلة المجهولة، لتجعل ذلك الاسم قاعدة لك. ثم استنطق الاسم مع اسم الطالع والعناصر والسائل واليوم والساعة إن أردت التدقيق في المسئلة، وإلا اقتصر على الاسم الذي سماه السائل، وفعلت به كما نبين. فأقول مثلاً: سمى السائل فرساً فأثبت الحروف الثلاثة مع أعدادها المنطقة.

بيانه: أن للفاء من العدد ثمانين ولها "م ك ي ح ب" ثم الراء لها من العدد مائتان "ق ن ك ي" ثم السين لها من العدد ستون ولها "م ل ك" فالواو عدد تام له "د ج ب" والسين مثله ولها "م ل ك". فإذا بسطت حروف الأسماء وجدت عصرين متساويين، فاحكم لأكثرهما حروفاً بالغلبة على الآخر، ثم احمل عدد حروف عناصر اسم المطلوب وحروفه دون بسط، وكذلك اسم الطالب واحكم للأكثر والأقوى بالعلبة.

وصفة قوى استخراج العناصر

ماء	هواء	تراب	نار
ح	ج	و	ههه
ل	كككك	يبي	مم
	ق	ن	

فتكون العلبة هنا للتراب وطبعه البرودة، واليوسة طبع السوداء، فتحكم على المريض بالسوداء. فإذا ألقت من حروف الاستنطاق كلاماً على نسبة تقريبية خرج موضع الوجد في الحلق، ويوافقه من الأدوية حقنة، ومن الأشربة شراب الليمون. هذا ما خرج من قوى أعداد حروف اسم فرس وهو مثال تقريبي مختصر. وأما استخراج قوى العناصر من الأسماء العلمية فهو أن تسمي مثلاً محمداً، فترسم أحرفه مقطعة، ثم تضع أسماء العناصر الأربعة على ترتيب

الفلك، يخرج لك ما في كل عنصر من الحروف والعدد. ومثاله:

ناري	تراهي	هوائي	مائي
١١١	ييب	جج	ددد
هه	ووو	زز	ححح
	ككك	للل	
	صصص		
مم	ننن	ققق	ععع

فتجد أقوى هذه العناصر من هذا الاسم المذكور عنصر الماء، لأن عدد حروفه عشرون حرفاً، فجعلت له الغلبة على بقية عناصر الاسم المذكور، وهكذا يفعل بجميع الأسماء. حينئذ تضاف إلى أوتارها، أو للوتر المنسوب للطالع في الزايرة، أو لوتر البيت المنسوب لمالك بن وهيب، الذي جعله قاعدة لمزج الأسئلة وهو هذا:

سؤال عظيم الخلق حزت فصن إذن غرائب شك ضبطه الجدد مثلاً
وهو وتر مشهور لاستخراج المجهولات، وعليه كان يعتمد ابن الرقام وأصحابه.
وهو عمل تام قائم بنفسه في المثالات الوضعية. وصفة العمل بهذا الوتر المذكور أن ترسمه مقطعاً ممتزجاً بالفاظ السؤال على قانون صنعة التكسير. وعدة حروف هذا الوتر أعني البيت ثلاثة وأربعون حرفاً، لأن كل حرف مشدد من حرفين.

ثم تحذف ما تكرر عند المزج من الحروف ومن الأصل، لكل حرف فضل من المسئلة حرف يماثله، وتثبت الفضلين سطرًا ممتزجًا بعضه ببعض الحروف. الأول من فضلة القطب والثاني من فضلة السؤال، حتى يتم الفضلتان جميعًا، فتكون ثلاثة وأربعين، فتضيف إليها خمس نونات ليكون ثمانية وأربعين، لتعدل بها الموازين الموسيقية، ثم تضع الفضلة على ترتيبها فإن كان عدد الحروف الخارجة بعد المزج يوافق العدد الأصلي قبل الحذف فالعمل صحيح، ثم عمر بما مزجت جدولاً مربعاً يكون آخر ما في السطر الأول أول ما في السطر الثاني.

وعلى هذا النسق حتى يعود السطر الأول بعينه، وتتوالى الحروف في القطر على نسبة

الحركة. ثم تخرج وتر كل حرف كما تقدم تضعه مقابلاً لحرفه، ثم تستخرج النسب العنصرية للحروف الجدولية، لتعرف قوتها الطبيعية وموازينها الروحانية وغرائزها النفسانية وأسوسها الأصلية من الجدول الموضوع لذلك. وصفة استخراج النسب العنصرية هو أن تنظر الحرف الأول من الجدول ما طبيعته وطبيعة البيت الذي حل فيه، فإن اتفقت فحسن، وإلا فاستخرج بين الحرفين نسبة. ويتسع هذا القانون في جميع الحروف الجدولية. وتحقيق ذلك سهل على من عرف قوانينه كما هو مقرر في دوائرها الموسيقية. ثم تأخذ وتر كل حرف بعد ضربه في أسوس أوتاد الفلك الأربعة كما تقدم.

واحذر ما يلي الأوتاد. وكذلك السواقط لأن نسبتها مضطربة. وهذا الذي يخرج لك هو أول مراتب السريان. ثم تأخذ مجموع العناصر وتخط منها أسوس المولدات يبقى أس عالم الخلق بعد عروضه للمدد الكونية، فتحمل عليه بعض المجردات عن المواد وهي عناصر الإمداد، يخرج أفق النفس الأوسط. وتطرح أول رتب السريان من مجموع العناصر يبقى عالم التوسط. وهذا مخصوص بعوالم الأكوان البسيطة لا المركبة. ثم تضرب عالم التوسط في أفق النفس الأوسط يخرج الأفق الأعلى، فتحمل عليه أول رتب السريان، ثم تطرح من الرابع أول عناصر الإمداد الأصلي يبقى ثالث رتبة السريان.

ثم تضرب مجموع أجزاء العناصر الأربعة أبداً في رابع رتب السريان يخرج أول عالم التفصيل، والثاني في الثاني يخرج ثاني عالم التفصيل، وكذلك الثالث والرابع، فتجمع عوالم التفصيل وتخط من عالم الكل، تبقى العوالم المجردة، فتقسم على الأفق الأعلى يخرج الجزء الأول. ومن هنا يطرد العمل في التامة. وله مقامات في كتب ابن وحشية والبوني وغيرهما. وهذا التدبير يجري على القانون الطبيعي الحكمي في هذا الفن وغيره من فنون الحكمة الإلهية، وعليه مدار وجمع الزيارج الحرفية والصنعة الإلهية والنيرجات الفلسفية. والله الملهم وبه المستعان وعليه التكلان، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

علم الكيمياء

وهو علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة، ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك، فيتصفحون المكونات كلها بعد معرفة أمزجتها وقواها لعلهم يعثرون على المادة المستعدة لذلك، حتى من الفضلات الحيوانية كالعظام والريش والبيض والعذرات فضلاً عن المعادن. ثم يشرح الأعمال التي تخرج بها تلك المادة من القوة إلى الفعل، مثل حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية بالتصعيد والتقطير وجمد الدائب منها بالتكليس، وإمهاء الصلب بلقهر والصلابة وأمثال ذلك. وفي زعمهم أنه يخرج بهذه الصناعات كلها جسم طبيعي يسمونه الإكسير، وأنه يلقي منه على الجسم المعدني المستعد لقبول صورة الذهب أو الفضة بالاستعداد القريب من الفعل، مثل الرصاص والقصدير والحاس بعد أن يحمى بالنار فيعود ذهباً إبريزاً. ويكون عن ذلك الإكسير إذا ألغزوا اصطلاحاتهم بالروح، وعن الجسم الذي يلقي عليه بالجسد. فشرح هذه الاصطلاحات وصورة هذا العمل الصناعي الذي يقلب هذه الأجسام المستعدة إلى صورة الذهب والفضة هو علم الكيمياء.

وما زال الناس يؤلفون فيها فدياً وحديثاً. وربما يعزى الكلام فيها إلى من ليس من أهلها. وإمام المدونين فيها جابر بن حيان حتى أنهم يخصونها به فيسمونها: علم جابر، وله فيها سبعون رسالة كلها شبيهة بالألغاز. وزعموا أنه لا يفتح مقفلها إلا من أحاط علماً بجميع ما فيها. والطغرائي من حكماء المشرق المتأخرين له فيها دواوين ومناظرات مع أهلها وغيرهم من الحكماء. وكتب فيها مسلمة المجريطي من حكماء الأندلس كتابه الذي سماه رتبة الحكيم، وجعله قريناً لكتابه الآخر في السحر والطلسمات الذي سماه غاية الحكيم. وزعم أن هاتين الصناعتين هما نتيجتان للحكمة وثمرتان للعلوم، ومن لم يقف عليهما فهو فاقد ثمرة العلم والحكمة أجمع.

وكلامه في ذلك الكتاب، وكلامهم أجمع في تأليفهم، هي ألغاز يتعذر فهمها على من لم يعان اصطلاحاتهم في ذلك. ونحن نذكر سبب عدولهم إلى هذه الرموز والألغاز. ولابن المعبري من أئمة هذا الشأن كلمات شعرية، على حروف المعجم، من أبدع ما يجيء في الشعر، ملفوفة كلها في لغز الأحاجي والمعاني، فلا تكاد تفهم. وقد ينسبون للعزالي رحمه الله بعض التأليف فيها، وليس بصحيح، لأن الرجل لم تكن مداركه العالية لتقف عن خطأ ما يذهبون إليه، حتى يتحله.

وربما نسبوا بعض المذاهب والأقوال فيها لخالد بن يزيد بن معاوية ربيب مروان بن الحكم. ومن المعلوم البين أن خالدًا من الجيل العربي، والبدواة إليه أقرب، فهو بعيد عن العلوم والصنائع بالجملة، فكيف له بصناعة غريبة المنحى مبنية على معرفة طبائع المركبات وأمزجتها؟ وكتب الناظرين في ذلك من الطبيعيات والطب لم يظهر بعد ولم تترجم، اللهم إلا أن يكون خالد بن يزيد آخر من أهل المدارك الصناعية تشبه باسمه فمممكن.

وأنا أنقل لك هنا رسالة أبي بكر بن بشر، لأبي السمع في هذه الصناعة، وكلاهما من تلاميذ مسلمة، فيستدل من كلامه فيها على ما ذهب إليه في شأنها إذا أعطته حقه من التأمل. قال ابن بشر بعد صدر من الرسالة خارج عن الغرض: والمقدمات التي لهذه الصناعة الكريمة، قد ذكرها الأولون واقتصر جميعها أهل الفلسفة، من معرفة تكوين المعادن وتخلق الأحجار والجواهر وطبائع البقاع والأماكن، فمنعنا اشتهاؤها من ذكرها. ولكن أئين لك من هذه الصنعة ما يحتاج إليه فنبدأ بمعرفته. فقد قالوا: ينبغي لطلاب هذا العلم أن يعلموا أولاً ثلاث خصال:

أولها: هل تكون. والثانية: من أي تكون.

والثالثة: من أي كيف تكون؟ فإذا عرف هذه الثلاثة وأحكمها فقد ظفر بمطلوبه وبلغ نهايته من هذا العلم. فأما البحث عن وجودها والاستدلال عن تكونها فقد كفيناك بها بعثنا به إليك من الإكسير. وأما من أي شيء تكون، فإنما يريدون بذلك البحث عن الحجر الذي يمكنه العمل، وإن كان العمل موجودًا من كل شيء بالقوة لأنها من الطبائع الأربع، منها تركت ابتداءً وإليها ترجع انتهاءً. ولكن من الأشياء ما يكون فيه بالقوة ولا يكون بالفعل، وذلك أن منها ما يمكن تفصيلها ومنها ما لا يمكن تفصيلها. فالتى يمكن تفصيلها نعالج وتدبر وهي التي تخرج من القوة إلى الفعل، والتي لا يمكن تفصيلها لا تعالج ولا تدبر لأنها فيها بالقوة فقط، وإنما لم يمكن تفصيلها لاستغراق بعض طائعتها في بعض، وفضل قوة الكبير منها على الصغير. فينبغي لك - وفقك الله - أن تعرف أوفق الأحجار المنفصلة التي يمكن فيها العمل وجنسه وقوته وعمله وما يدبر من الحل والعقد والتنقية والتكليس والتنشيف والتقليب، فإن من لم يعرف هذه الأصول التي هي عماد هذه الصناعة، لم ينجح ولم يظفر بخير أئداً.

وينبغي لك أن تعلم هل يمكن أن يستعان عليه بغيره أو يكفي به وحده وهل هو واحد في

الابتداء أو شاركه غيره فصار في التدبير واحدًا فسمي حَجَرًا. وينبغي لك أن تعلم كيفية عمله وكمية أوزانه وأزمانه وكيف تركيب الروح فيه وإدخال النفس عليه، وهل تقدر النار على تفصيلها منه بعد تركيبها. فإن لم تقدر فلأي علة وما السبب الموجب لذلك، فإن هذا هو المطلوب فافهم.

واعلم أن الفلاسفة كلها مدحت النفس وزعمت أنها المدبرة للجسد والحاملة له والدافعة عنه والفاعلة فيه. وذلك أن الجسد إذا خرجت النفس منه مات وبرد فلم يقدر على الحركة والامتناع من غيره، لأنه لا حياة فيه ولا نور. وإنما ذكرت الجسد والنفس، لأن هذه الصفات شبيهة بجسد الإنسان الذي تركيبه على الغذاء والعشاء، وقوامه وتماحه بالنفس الحية النورانية، التي بها يفعل العظام والأشياء المتقابلة التي لا يقدر عليها غيرها بالقوة الحية التي فيها. وإنما انفعل الإنسان لاختلاف تركيب طبائعه، ولو اتفقت طبائعه لسلمت من الأعراض والتضاد، ولم تقدر النفس على الخروج من بدنه، ولكان خالدًا باقيًا. فسبحان مدمر الأشياء تعالى.

واعلم أن الطبائع التي يحدث عنها هذا العمل كيفية دافعة في الابتداء، فيضية، محتاجة إلى الانتهاء. وليس لها إذا صارت في هذا الحد أن تستحيل إلى ما منه تركبت كما قلناه آنفاً في الإنسان، لأن طبائع هذا الجوهر قد لزم بعضها بعضًا، وصارت شيئًا واحدًا، شبيهاً بالنفس في قوتها وفعلها، وبالجسد في تركيبه ومجسته، بعد أن كانت طبائع مفردة بأعيانها. فإيا عجبًا من أفاعيل الطبائع، أن القوة للضعيف الذي يقوى على تفصيل الأشياء وتركيبها وتماحها، فلذلك قلت: قوي وضعيف. وإنما وقع التغيير والفناء في التركيب الأول للاختلاف، وعدم ذلك في الثاني للاتفاق.

وقد قال بعض الأولين: التفصيل والتقطيع في هذا العمل حياة وبقاء، والتركيب موت وفناء. وهذا الكلام دقيق المعنى لأن الحكيم أراد بقوله: حياة وبقاء خروج من العدم إلى الوجود. لأنه ما دام على تركيبه الأول، فهو فان لا محالة، فإذا ركب التركيب الثاني عدم الفناء. والتركيب الثاني لا يكون إلا بعد التفصيل والتقطيع. فإذا التفصيل والتقطيع في هذا العمل خاصة. فإذا بقي الجسد المحلول انبسط فيه لعدم الصورة، لأنه قد صار في الجسد بمنزلة النفس التي لا صورة لها، وذلك أنه لا وزن له فيه. وسترى ذلك إن شاء الله تعالى.

وقد ينبغي لك أن تعلم أن اختلاط اللطيف باللطيف أهون من اختلاط الغليظ بالغليظ، وإنما أريد بذلك اشتراك في الأرواح والأحساد، لأن الأشياء تتصل بأشكالها. وذكرت لك ذلك

لتعلم أن العمل أوفق وأيسر من الطبائع اللطائف الروحانية منها من الغليظة الجسمانية. وقد يتصور في العقل أن الأحجار أقوى وأصبر على النار من الأرواح، كما ترى أن الذهب والحديد والنحاس أصبر على النار من الكبريت والزئبق وغيرهما من الأرواح. فأقول إن الأجساد قد كانت أرواحاً في بدنها، فلما أصابها حر الكيان قلبها أجساداً لزجة غليظة، فلم تقدر النار على أكلها لإفراط غلظتها وتلزوجها. فإذا أفرطت النار عليها، صيرتها أرواحاً، كما كانت أول حلقها. وإن تلك الأرواح اللطيفة، إذا إصابتها النار أبقت ولم تقدر على البقاء عليها، فينبغي لك أن تعلم ما صير الأجساد في هذه الحالة، وصير الأرواح في هذا الحال، فهو أجل ما تعرفه.

أقول: إنما أبقت تلك الأرواح لاشتعالها ولطافتها. وإنما اشتعلت لكثرة رطوبتها، ولأن النار إذا أحست بالرطوبة تعلقت بها لأنها هوائية تشاكل النار، ولا تزال تغتذي بها إلى أن تفتنى. وكذلك الأحساد إذا أحست بوصول النار إليها لقلّة تلزوجها وغلظها. وإنما صارت تلك الأجساد لا تشتعل لأنها مركبة من أرض وماء صابر على النار، فلطيفه متحد بكثيفه لطول الطبخ اللين المازج للأشياء. وذلك أن كل متلاش إنما يتلاشى بالنار لمفارقة لطيفه من كثيفه، ودخول بعضه في بعض على غير التحليل والموافقة، فصار ذلك الانضمام والتداخل مجاورة لا بمازجة، فسهل بذلك افتراقهما، كالماء والدهن وما أشبههما. وإنما وصفت ذلك لتستدل به على تركيب الطبائع وتقابلها. فإذا علمت ذلك علماً شافياً فقد أخذت حظك منها.

وينبغي لك أن تعلم أن الأخلاط، التي هي طبائع هذه الصناعة، موافقة لبعضها لبعض، مفصلة من جوهر واحد، يجمعها نظام واحد بتدبير واحد، لا يدخل عليه غريب في الجزء منه، ولا في الكل، كما قال الفيلسوف: إنك إذا أحكمت تدبير الطبائع وتأليفها ولم تدخل عليها غريباً، حكمت ما أردت إحكامه وقوامه، إذ الطبيعة واحدة لا غريب فيها، فمن أدخل عليها غريباً فقد زاعغ عنها ووقع في الخطأ.

واعلم أن هذه الطبيعة، إذا حل بها جسد من قرائنها، على ما ينبغي في الحل، حتى يشاكلها في الرقة واللطفة، انبسطت فيه وجرت معه حيثما جرى، لأن الأجساد ما دامت غليظة جانبية لا تنبسط ولا تتزاحج، وحل الأجساد لا يكون بغير الأرواح. فافهم هداك الله هذا القول.

واعلم هداك الله أن هذا الحل في جسد الحيوان هو الحق الذي لا يضمحل ولا ينتفض،

وهو الذي يقلب الطبائع ويمسكها، ويظهر لها ألواناً وأزهاراً عجيبة. وليس كل جسد يحل خلاف هذا، هو الحل التام لأنه مخالف للحياة، وإنما حله بما يوافق ويدفع عنه حرق النار، حتى يزول عن الغلظ، وتنقلب الطبائع عن حالاتها إلى ما لها أن تنقلب من اللطافة والغلظ. فإذا بلغت الأجساد نهايتها من التحليل والتلطيف، ظهرت لها هنالك قوة تمسك وتغوص وتقلب وتنفذ. وكل عمل لا يرى له مصداق في أوله، فلا خير فيه. واعلم أن البارد من الطبائع هو يبس الأشياء ويعقد رطوبتها، والحر منها يظهر رطوبتها ويعقد يبسها، وإنما أفردت الحر والبرد لأنها فاعلان، والرطوبة واليبس منفعلان، وعلى انفعال كل واحد منهما لصاحبه تحدث الأجسام وتتكون، وإن كان الحر أكثر فعلاً في ذلك من البرد، لأن البرد ليس له نقل الأشياء ولا تحريكها، والحر هو علة الحركة. ومنى ضعفت علة الكون، وهو الحرارة، لم يتم منها شيء أبداً كما أنه إذا أفرطت الحرارة على شيء ولم يكن ثم رد أحرقته وأهلكته. فمن أجل هذه العلة احتيج إلى البارد في هذه الأعمال، ليقوى به كل ضد على ضده ويدفع عنه حر النار. ولم يحذر الفلاسفة أكثر شيء إلا من البران المحرقة. وأمرت بتطهير الطبائع والأنفاس وإخراج دنسها ورطوبتها ونفى آفات وأوساخها عنها، وعلى ذلك استقام رأيهم وتديبرهم، فإنما عملهم إنما هو مع النار أولاً، وإليها يصير آخرها، فلذلك قالوا: إياكم! والنيران المحرقات، وإنما أرادوا بذلك نفي الآفات التي معها، فتجتمع على الجسد آفتين، فتكون أسرع لهلاكه. وكذلك كل شيء إنما يتلاشى ويفسد من ذاته لتضاد طائعه واختلافه، فيتوسط بين شيئين، فلم يجد ما يقويه ويعينه إلا قهرته الآفة وأهلكته. واعلم أن الحكماء كلها ذكرت تردد الأرواح على الأجساد مراراً ليكون ألزم إليها وأقوى على قتال النار إذا هي باشرتها عند الألفة، أعني بذلك النار العنصرية، فاعلمه.

ولنقل الآن على الحجر الذي يمكن منه العمل على ما ذكرته الفلاسفة، فقد اختلفوا فيه. فمنهم من زعم أنه في الحيوان، ومنهم من زعم أنه في النبات، ومنهم من زعم أنه في المعادن، ومنهم من زعم أنه في الجميع. وهذه الدعاوى ليست بنا حاجة إلى استقصائها ومناظرة أهلها عليها، لأن الكلام يطول جداً. وقد قلت فيما تقدم: إن العمل يكون في كل شيء بالقوة لأن الطبائع موجودة في كل شيء فهو كذلك، فنريد أن نعلم من أي شيء يكون العنصر بالقوة والفعل، فنقصد إلى ما قاله الحراني، إن الصغ كله أحد صبغين: إما صبغ حسد، كالزعفران في الثوب

الأبيض حتى يحول فيه، وهو مضمحل منتقض التركيب، والصبغ الثاني تقلب الجوهر من جوهر نفسه إلى جوهر غيره ولونه، كتقلب الشجر بل التراب إلى نفسه، وقلب الحيوان والنبات إلى نفسه حتى يصير التراب نباتًا والنبات حيوانًا، ولا يكون إلا بالروح الحي والكيان الفاعل، الذي له تويد الأجرام وقلب الأعيان. فإذا كان هذا هكذا، فنقول: إن العمل لا بد أن يكون إما في الحيوان وإما في النبات، وبرهان ذلك أنها مطبوعان على الغذاء وبه قوامهما وتماهما. فأما النبات فليس فيه ما في الحيوان من اللطافة والقوة، ولذلك قل خوض الحكماء فيه. وأما الحيوان فهو آخر الاستحالات الثلاث ونهايتها، وذلك أن المعدن يستحيل نباتًا، والنبات يستحيل حيوانًا، والحيوان لا يستحيل إلى شيء هو أطف منه، إلا أن ينعكس راجعًا إلى الغلط، وأنه أيضًا لا يوجد في العالم شيء يتعلق به الروح الحية غيره، والروح أطف ما في العالم، ولم تتعلق الروح بالحيوان إلا بمشاكلته إياها. فأما الروح التي في النبات فإنها بسيرة فيها غلط وكثافة، وهي مع ذلك مستغرقة كامنة فيه لغلظ جسد النبات، فلم يقدر على الحركة لغلظه وغلظ روحه. والروح المتحركة أطف من الروح الكامنة كثيرًا، وذلك أن المتحركة لها قبول الغذاء والتنقل والتنفس، وليس للكامنة غير قبول الغذاء وحده. ولا تجري إذا قيس بالروح الحية إلا كالأرض عند الماء. كذلك النبات عند الحيوان، فالعمل في الحيوان أعلى وأرفع وأهون وأيسر. فينبغي للعاقل إذا عرف ذلك أن يجرب ما كان سهلاً ويترك ما يخشى فيه عسرًا.

واعلم أن الحيوان عند الحكماء ينقسم أقسامًا من الأمهات التي هي الطبائع، والحديثة التي هي المواليد، وهذا معروف متيسر الفهم. فلذلك قسمت الحكماء العناصر والمواليد أقسامًا حية وأقسامًا ميتة، فجعلوا كل متحرك فاعلاً حياً، وكل ساكن مفعولاً ميتاً. وقسموا ذلك في جميع الأشياء وفي الأجساد الدائبة وفي العقاقير المعدنية، قسموا كل شيء يذوب في النار ويطير ويشتعل حياً، وما كان على خلاف ذلك سموه ميتاً. فأما الحيوان والنبات قسموا كل ما انفصل منها طبائع أربعاً حياً، وما لم ينفصل سموه ميتاً، ثم إمام طلبوا جميع الأقسام الحية.

فلم يجدوا وفق هذه الصناعة مما ينفصل فصولاً أربعة ظاهرة للعيان، ولم يجدوا غير الحجر الذي في الحيوان، فبحثوا عن جنسه حتى عرفوه وأخذوه ودبروه، فتكيف لهم منه الذي أرادوا. وقد يتكيف مثل هذا في المعادن والنبات بعد جمع العقاقير وخلطها، ثم تفصل بعد ذلك فأما

النبات، فمنه ما ينفصل ببعض هذه الفصول مثل الأشنان، وأما المعادن ففيها أجساد وأرواح وأنفاس، إذا مزجت ودبرت، كان منها ما له تأثير. وقد دبرنا كل ذلك، فكان الحيوان منها أعلى وأرفع وتدبيره أسهل وأيسر. فينبغي لك أن تعلم ما هو الحجر الموجود في الحيوان، وطريق وجوده. إنا بينا أن الحيوان أرفع المواليد، وكذا ما تركب منه فهو أطف منه، كالنات من الأرض. وإنما كان النبات أطف من الأرض، لأنه إنما يكون من جوهره الصافي وجسمه اللطيف، فوجب له بذلك اللطافة والرقّة. وكذا هذا الحجر الحيواني بمنزلة النبات في التراب.

وبالحملة فإنه ليس في الحيوان شيء ينفصل طبائع أربعاً غيره. فافهم هذا القول فإنه لا يكاد يخفى، إلا على جاهل بين الجهالة ومن لا عقل له. فقد أخبرتك ماهية هذا الحجر وأعلمتك وأنا أبين لك وجوه تدبيره، حتى يكمل الذي شرطناه على أنفسنا من الإنصاف، إن شاء الله سبحانه. التدبير على بركة الله: خذ الحجر الكريم، فأودعه القرعة والانبیق، وفصل طبائعه الأربع التي هي النار والهواء والأرض والماء، وهي الجسد والروح والنفس والصيغ. فإذا عزلت الماء عن التراب، وهواء النار، فارفع كل واحد في إنائه على حدة، وخذ الهابط أسفل الإناء، وهو الثفل فاغسله بالنار الحارة، حتى تذهب النار عنه سواده ويزول غلظه وجفائه، وبيضه تبييضاً محكماً وطير عنه فضول الرطوبات المستجنة فيه، فإنه يصير عند ذلك ماء أبيض لا ظلمة فيه ولا وسخ ولا تضاد. ثم اعمد إلى تلك الطبائع الأولى الصاعدة منه، فطهرها أيضاً من السواد والتضاد، وكرر عليها الغسل والتصعيد حتى تلتطف وترق وتصفو. فإذا فعلت ذلك فقد فتح الله عليك، فأبدأ بالتركيب الذي عليه مدار العمل. وذلك أن التركيب لا يكون إلا بالتزويج والتعفين: فأما التزويج، فهو اختلاط اللطيف بالغليظ، وأما التعفين فهو التمشية والسحق، حتى يحتلط بعضه ببعض ويصير شيئاً واحداً لا اختلاف فيه ولا نقصان بمنزلة الامتزاج بالماء. فعند ذلك يقوى الغليظ على إمساك اللطيف، وتقوى الروح على مقابلة السار وتصبر عليها، وتقوى النفس على الغوص في الأجساد والديب فيها. وإنما وجد ذلك بعد التركيب لأن الجسد المحلول لما ازدوج بالروح مازجه بجميع أجزائه، ودخل بعضها في بعض لتساكلها فصار شيئاً واحداً ووجب من ذلك أن يعرض للروح من الصلاح والفساد والبقاء والثبوت، ما يعرض للجسد لموضع الامتزاج.

وكذلك النفس إذا امتزجت بهما، ودخلت فيها بخدمة التدبير اختلطت أجزاؤها بجميع أجزاء الآخرين، أعني الروح والجسد، وصارت هي وهما شيئاً واحداً لا اختلاف فيه، بمنزلة الجزء الكلي الذي سلمت طبائعه واتفقت أجزاؤه. فإذا لقي هذا المركب الجسد المحلول، وألح عليه النار، وأظهر ما فيه من الرطوبة على وجهه، ذاب في الجسد المحلول. ومن شأن الرطوبة الاشتعال وتعلق النار بها، فإذا أرادت النار التعلق بها، منعها من الاتحاد بالنفس بمازجة الماء لها. فإن النار لا تتحد بالذهن حتى يكون خالصاً. وكذلك الماء من شأنه النشور من النار. فإذا ألحت عليه النار وأرادت تطهيره حبسه الجسد اليابس الممازج له في جوفه، فمنعه من الطيران، فكان الجسد علة لإمساك الماء، والماء علة لبقاء الدهن، والدهن علة لثبات الصبغ، والصبغ علة لظهور الدهن، وإظهار الدهنية في الأشياء المظلمة التي لا نور لها ولا حياة فيها. فهذا هو الجسد المستقيم وهكذا يكون العمل. وهذه التصفية التي سألت عنها وهي التي سمتها الحكماء بيضة، وإياها يعنون لا بيضة الدجاج. واعلم أن الحكماء لم تسمها بهذا الاسم لغير معنى بل أشبهتها. ولقد سألت مسلمة عن ذلك يوماً وليس عنده غيري، فقلت له: أيها الحكيم الفاضل، أخبرني لأي شيء سميت الحكماء مركب الحيوان بيضة؟ اختياراً منهم لذلك، أم لمعنى دعاهم إليه؟ فقال: بل لمعنى غامض! فقلت: أيها الحكيم، وما ظهر لهم من ذلك من المنفعة والاستدلال على الصناعة، حتى شبهوها وسموها بيضة؟ فقال لشبهها وقرابتها من المركب، ففكر فيه، فإنه سيظهر لك معناه. فبقيت بين يديه مفكراً لا أقدر على الوصول إلى معناه. فلما رأى ما بي من الفكر، وأن نفسي قد مضت فيها، أخذ بعضدي وهزني هزة خفيفة، وقال لي: يا أبا بكر، ذلك للنسبة التي بينهما في كمية الألوان، عند امتزاج الطبائع وتآليفها. فلما قال ذلك انجلت عني الظلمة، وأضاء لي نور قلبي وقوي عقلي على فهمه. فنهضت شاكرًا لله عليه إلى منزلي، وأقمت على ذلك شكلاً هندسياً يبرهن به على صحة ما قاله مسلمة. وأنا واضعه لك في هذا الكتاب.

مثال ذلك، أن المركب إذا تم وكمل، كان نسبة ما فيه من طبيعة الهواء، إلى ما في البيضة من طبيعة الهواء، كنسبة ما في المركب من طبيعة النار إلى ما في البيضة من طبيعة النار، وكذلك الطبيعتان الأخريان: الأرض والماء، فأقول: إن كل شيئين متناسين على هذه الصفة فهما متشابهان. ومثال ذلك أن تجعل لسطح البيضة هزوح، فإذا أردنا ذلك فلنا نأخذ أقل طبائع

المركب، وهي طبيعة اليبوسة، ونضيف إليها مثلها من طبيعة الرطوبة ونديرهما حتى تنشف طبيعة اليبوسة طبيعة الرطوبة، وتقبل قوتها. وكأن في هذا الكلام رمزاً ولكنه لا يخفى عليك. ثم تحمل عليها جميعاً مثلثهما من الروح وهو الماء، فيكون الجميع ستة أمثال ثم تحمل على الجميع بعد التدبير مثلاً من طبيعة الهواء التي هي النفس، وذلك ثلاثة أجزاء، فيكون الجميع تسعة أمثال اليبوسة بالقوة. وتجعل تحت كل ضلعين من المركب الذي طبيعته عجيطة بسطح المركب طبيعتين، فتجعل أولاً الضلعين المحيطين بسطحه طبيعة الماء وطبعة الهواء، وهما ضلعاً "اح د"، وسطح أبجد وكذلك الضلعان المحيطان بسطح البيضة اللذان هما الماء والهواء ضلعاً هزوح، فأقول: إن سطح أبجد يشبه سطح هروح طبيعة الهواء التي تسمى نفساً، وكذلك "بج" من سطح المركب. والحكماء لم تسم شيئاً باسم شيء إلا لشبهه به. والكلمات التي سألت عن شرحها الأرض المقدسة، وهي المعقدة من الطبائع العلوية والسفلية. والنحاس هو الذي أخرج سواده وقطع حتى صار هباء، ثم حر بالزاج حتى صار نحاسياً، والمغنيسيا حجرهم الذي تحمد فيه الأرواح. وتخرجه الطبيعة العلوية التي تستجن فيها الأرواح لتقابل عليها النار، والفرفرة لون أحمر فإن يحدثه الكيان. والرصاص حجر، ثلاث قوى مختلفة الشخوص ولكنها متشاكلة ومتجانسة. فالواحدة روحانية نيرة صافية وهي الفاعلة، والثانية نفسانية وهي متحركة حساسة، غير أنها أغلظ من الأولى ومركزها دون مركز الأولى، والثالثة قوة أرضية حاسة قابضة منعكسة إلى مركز الأرض لثقلها، وهي الماسكة الروحانية والنفسانية جميعاً والمحيطة بهما. وأما سائر الباقية فمبتدعة ومخترعة، إلباساً على الجاهل، ومن عرف المقدمات استغنى، عن غيرها. فهذا جميع ما سألتني عنه وقد بعثت به إليك مفسراً ونرجو بتوفيق الله أن تبلغ أملك والسلام.

انتهى كلام ابن بشرون، وهو من كبار تلاميذ مسلمة المجريطي شيخ الأندلس في علوم

الكيمياء والسيماياء والسحر في القرن الثالث وما بعده.

وأنت ترى كيف صرف ألفاظهم كلها في الصناعة إلى الرمز والألغاز التي لا تكاد تبين ولا

تعرف، وذلك دليل على أنها ليست بصناعة طبيعية. والذي يجب أن يعتقد في أمر الكيمياء، وهو الحق الذي يعضده الواقع، أنها من جنس آثار النفوس الروحانية، وتصرفها في عالم الطبيعة: إما من نوع الكرامة، إن كانت النفوس خيرة، أو من نوع السحر، إن كانت النفوس شريرة فاجرة.

فأما الكرامة فظاهرة، وأما السحر، فلأن الساحر، كما ثبت في مكان تحقيقه، يقلب الأعيان المادية بقوته السحرية. ولا بد له مع ذلك عندهم من مادة يقع فعله السحري فيها، كتخليق بعض الحيوانات من مادة التراب أو الشجر والنبات، وبالجملية من غير مادتها المخصوصة بها، كما وقع لسحرة فرعون في الحبال والعصي، وكما ينقل عن سحرة السودان والهنود في قاصية الجنوب، والترك في قاصية الشمال، أنهم يسحرون الجو للأمطار وغير ذلك.

ولما كانت هذه تخليقاً للذهب في غير مادته الخاصة به، كان من قبيل السحر، والمتكلمون فيه من أعلام الحكماء مثل جابر ومسلمة. ومن كان قبلهم من حكماء الأمم، إنما نحوا هذا المنحى، ولهذا كان كلامهم فيه ألغازاً حذرًا عليها من إنكار الشرائع على السحر وأنواعه، لا أن ذلك يرجع إلى الضنانة بها، كما هو رأي من لم يذهب إلى التحقيق في ذلك. وانظر كيف سمي مسلمة كتابه فيها رتبة الحكيم، وسمى كتابه في السحر والطلسمات غاية الحكيم، إشارة إلى عموم موضوع الغاية وخصوص موضوع هذه، لأن الغاية أعلى من الرتبة، فكان مسائل الرتبة بعض من مسائل الغاية وتشاركها في الموضوعات. ومن كلامه في الفنين يتبين ما قلناه، ونحن نبين فيما بعد غلط من يزعم أن مدارك هذا الأمر بالصناعة الطبيعية. والله العليم الخبير.

فصل

في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها

هذا الفصل وما بعده مهم، لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن. وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك أن قومًا من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وماوراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعملها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل. وهؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحرموا على إصابة الغرض منه، ووضعوا قانونًا يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق. ومحصل ذلك أن النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل، إنما هو للذهن في المعاني المتزعة من الموجودات الشخصية فيجرد منها أولاً صورًا منطبقة على جميع الأشخاص، كما ينطق الطابع على جميع القوش التي

ترسمها في طين أو شمع. وهذه المجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل. ثم تجرد من تلك المعاني الكلية إذا كانت مشتركة مع معان أخرى، وقد تميزت عنها في الذهن، فتجرد منها معان أخرى وهي التي اشتركت بها، ثم تجرد ثانيًا، إن شاركها غيرها، وثالثًا، إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية، المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، ولا يكون منها تجريد بعد هذا، وهي الأجناس العالية.

وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثانوية. فإذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة، وطلب تصور الوجود كما هو، فلا بد للذهن من إضافة بعضها إلى بعض، ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني، ليحصل تصور الوجود تصورًا صحيحًا مطابقًا إذا كان ذلك بقانون صحيح كما مر. وصنف التصديق الذي هو تلك الإضافة والحكم متقدم عندهم على صنف التصور في النهاية، والتصور متقدم عليه في البداية والتعليم، لأن التصور التام عندهم هو غاية الطلب الإدراكي، وإنما التصديق وسيلة له، وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدم التصور وتوقف التصديق عليه، فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام، وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو.

ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين. وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت إليه، - وهو الذي فرعوا عليه قضايا أنظارهم -، أنهم عثروا أولاً: على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس، ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوانات، ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل. ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية. ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان، ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الأحاد وهي العشر، تسع مفصلة ذواتها جل وواحد أول مفرد وهو العاشر.

ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس، وتخليقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان، ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره، وميله إلى المحمود منها، واجتنابه للمذموم بفطرته، وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة، وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى، وهذا عندهم

هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم. وإمام هذه المذاهب، الذي حصل مسائله ودون علمها واطر حجاجها، فيما بلغنا في هذه الأحقاب، هو أرسطو المقدوني من أهل مقدونية من بلاد الروم.

وأم البراهين التي يزعمون على مدعياتهم في الموجودات، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض، أما ما كان منها في الموجودات الجسدية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة - كما في زعمهم - وبين ما في الخارج غير يقيني؛ لأن تلك أحكام ذهنية كلها عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟ وربما يكون تصرف الذهب أيضا في المعقولات الأول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حيثنذ يقينا بمثابة المحسوسات. إذا المعقولات الأول أقرب إلى مطابقة من تلاميذ أفلاطون، وهو معلم الإسكندر ويسمونه: المعلم الأول على الإطلاق، يعنون معلم صناعة المنطق، إذ لم تكن قبله مهذبة. وهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها. ولقد أحسن في ذلك القانون ما شاء، لو تكفل له بقصدهم في الإلهيات.

ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رايه حذو النعل بالنعل إلا في القليل وذلك أن كتب أولئك المتقدمين، لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة، وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من متخلي العلوم وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لعهد سيف الدولة، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بني بويه بأصبهان وغيرهما.

واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه. فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقى إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقا من ذلك ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨]، وكأنهم في اقتصارهم

على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراء بمثابة الطبيعيين، المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرّضين عن النقل والعقل، المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء. وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض. أما ما كان منها في الموجودات الجسمية ويسمونه العلم الطبيعي، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم، وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، المهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟ وربما يكون تصرف الذهن أيضًا في المعقولات الأولى المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي نجريدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حيثئذ يقينًا بمثابة المحسوسات. إذ المعقولات الأولى أقرب إلى مطابقة الخارج، لكمال الانطباق فيها، فنسلم لهم حيثئذ دعاويهم في ذلك. إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه، فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها.

وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأسًا، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية، حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة، إلا ما نجده بين جنيننا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصًا في الرقيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه.

وقد صرح بذلك محققوهم، حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية. وقال كبيرهم أعلامون: إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأحق والأولى، يعني الظن. وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفيها الظن الذي كان أولاً، فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها، ونحن إنما

عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات، وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم. وأما قولهم إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين، فقول مريف مردود، وتفسيره أن الإنسان مركب من جزأين: أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به، والمدرك فيها واحد، وهو الجزء الروحاني، يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس. وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه. واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة، كيف يبتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الأصوات، فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ. فالتنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة، حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها، وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة.

والتصوفة كثيرًا ما يعنون بحصول هذا الإدراك للنفس بحصول هذه البهجة، فيحاولون بالرياضة إماتة القوى الجسمانية ومداركها، حتى الفكر من الدماغ، ليحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانية، فيحصل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنها. وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلم لهم، وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم.

فأما قولهم: إن البراهين والأدلة العقلية محصلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنه، فباطل كما رأيته، إذ البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية، لأنها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر. ونحن نقول إن أول شيء نعى به في تحصيل هذا الإدراك إماتة هذه القوى الدماغية كلها، لأنها منازعة له قاذحة فيه. وتجد الماهر منهم عاكفًا على كتاب الشفاء والإشادات والنحاة وتلاخيص ابن رشد للقصص من تأليف أرسطو وغيره، يبعثر أوراقها ويتوثق من براهينها، ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها، ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها. ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن أرسطو والفارابي وابن سينا أن من حصل له إدراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هذه السعادة.

والعقل الفعال عندهم عبارة عن أول رتبة ينكشف عنها الحس من رتب الروحانيات،

ويحملون الاتصال بالعقل الفعال على الإدراك العلمي، وقد رأيت فسادَه. وإنما يعني أرسطو وأصحابه بذلك الاتصال والإدراك، إدراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة، وهو لا يحصل إلا بكشف حجاب الحس.

وأما قولهم: إن اليهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضًا، لأننا إنما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدرَكًا آخر للنفس من غير واسطة، وأنها تبتهج بإدراكها ذلك ابتهاجًا شديدًا، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الأخروية، ولا بد، بل هي من جملة الملائذ التي لتلك السعادة.

وأما قولهم: إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط، في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وبيننا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملة روحانيًا أو جسمانيًا. والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهبهم أن الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية أدرك إدراكًا ذاتيًا له مختصًا بصنف من المدارك، وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا، وليس بعام الإدراك في الموجودات كلها، إذ لم تنحصر، وأنه يبتهج بذلك الحس من الإدراك ابتهاجًا شديدًا، كما يبتهج الصبي بمداركه الحسية في أول نشوئه. ومن لنا بعد ذلك بإدراك جميع الموجودات أو بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع إن لم نعمل لها، هيهات هيهات لما توعدون. وأما قولهم: إن الإنسان مستقل بتهديب نفسه وإصلاحها بملازمة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم، فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها، لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها.

وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية. فهذا التهديب الذي توصلوا إلى معرفته إنما نفعه في الهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط، الذي هو على مقاييس وقوانين. وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع، على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق، فأمر لا يحيط به مدارك المدركين. وقد تنبه لذلك زعيمهم أبو علي ابن سينا فقال في كتاب المبدأ والمعاد ما معناه: إن المعاد الروحاني وأحواله هو مما يتوصل إليه بالبراهين

العقلية والمقاييس، لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة، فلنا في البراهين عليه سعة. وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان، لأنه ليس على نسبة واحدة، وقد بسطته لنا الشريعة الحققة المحمدية، فليُنظر فيها، ولنرجع في أحواله إليها.

فهذا العلم، كما رأيته، غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وطواهرها. وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة، والحجاج لتحصيل ملكة الجودة، والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية، وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية، وهم كثيرًا ما يستعملونها في علومهم الحكيمة من الطبيعيات والتعاليم وما الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وبيننا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانيًا أو جسمانيًا.

والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهبهم أن الجزء الروحاني إذا فارق القوي الجسمانية أدرك إدراكًا ذاتيًا له مختصًا بصنف من المدارك، وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا، وليس بعام الإدراك الموجودات كلها، إذ لم تنحصر، وأنه يبتهج بذلك النحو من الإدراك ابتهاجًا شديدًا، كما يبتهج الصبي بمداركه الحسية في أول نشوئه، ومن لنا بعد ذلك بإدراك جميع الموجودات أو بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع إن لم نعمل لها، هيئات هيئات لما توعدون. وأما قولهم: إن الإنسان مستقل بتهديب نفسه وإصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم، فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لا من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها؛ لأن الرذائل عاقبة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من بعدها، فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات، لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار. هذه هي ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارها ما علمت. فليكن الناظر فيها متحررًا جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها. والله الموفق للصواب وللحق والهادي إليه. وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

فصل

في إبطال صناعة النجوم

وضعف مداركها وفساد غايتها

هذه الصناعة يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها، من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية مفردة ومجتمعة. فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية. فالمتقدمون منهم يرون أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها بالتجربة وهو أمر تقصر الأعمار كلها لو اجتمعت عن تحصيله، إذ التجربة إنما نحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل عنها العلم والظن. وأدوار الكواكب منها ما هو طويل الزمن، فيحتاج تكرره إلى آماذ وأحقاب متطاولة يتقاصر عنها ما هو طويل من أعمار العالم. وربما ذهب ضعفاء منهم إلى أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها كانت بالوحي وهو رأي فثل، وقد كفونا مثونة إبطاله.

ومن أوضح الأدلة فيه أن نعلم أن الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، أبعد الناس عن الصنائع، وأنهم لا يتعرضون للأخبار عن الغيب إلا أن يكون عن الله، فكيف يدعون استنباطه بالصناعة، ويشيرون بذلك لتابعيهم من الخلق. وأما بطليموس ومن تبعه من المتأخرين فيرون أن دلالة الكواكب على ذلك دلالة طبيعية من قبل مزاج يحصل للكواكب في الكائنات العنصرية، قال لأن فعل النيرين وأثرهما في العنصریات ظاهر لا يسع أحدًا جحده، مثل فعل الشمس في تبدل الفصول وأمزجتها ونضج الثمار والزرع وغير ذلك، وفعل القمر في الرطوبات والماء وإنضاج المواد المتعفنة وفواكه القناء وسائر أفعاله.

ثم قال: ولنا فيما بعدهما من الكواكب طريقتان:

الأولى: التقليد لمن نقل ذلك عنه من أئمة الصناعة، إلا أنه غير مقنع، للنفس.

والثانية: الحدس والتجربة بقياس كل واحد منها إلى النير الأعظم الذي عرفنا طبيعته وأثره معرفة ظاهرة، فننظر هل يريد ذلك الكوكب عند القرآن في قوته ومزاجه، فتعرف موافقته له في الطبيعة، أو ينقص عنها فتعرف مضادته. ثم إذا عرفنا قواها مفردة عرفناها مركبة وذلك عند تناظرها بأشكال التثليث والتربيع وغيرهما، ومعرفة ذلك من قبل طبائع البروج بالقياس أيضًا إلى

النير الأعظم.

وإذا عرفنا قوى الكواكب كلها فهي مؤثرة في الهواء، وذلك ظاهر. والمزاج الذي يحصل منها للهواء يحصل لما تحتها من المولدات، وتتخلق به النطف والبذر فتصير حالاً للبدن المتكون عنها، وللنفس المتعلقة به الفائضة عليه المكتسبة لما لها منه، ولما يتبع النفس والبدن من الأحوال، لأن كفيات البزرة والنطفة كفيات لما يتولد عنها وينشأ منها. قال وهو مع ذلك ظني وليس من اليقين في شيء وليس هو أيضاً من القضاء الإلهي يعني القدر، إنما هو من جملة الأسباب الطبيعية للكائن، والقضاء الإلهي سابق على كل شيء.

هذا محصل كلام بطليموس وأصحابه، وهو منصوص في كتابه الأربع وغيره. ومنه يتبين ضعف مدرك هذه الصناعة. وذلك أن العلم الكائن أو الظن به إنما يحصل عن العلم بجملة أسبابه من الفاعل والقابل والصورة والغاية، على ما تبين في موضعه. والقوى النجومية على ما قررناه إنما هي فاعلة فقط والجزء العنصري هو القابل. ثم إن القوى النجومية ليست هي الفاعل بجملتها، بل هناك قوى أخرى فاعلة معها في الجزء المادي مثل قوة التوليد للأب والنوع التي في النطفة، وقوى الخاصة التي تميز بها صنف من النوع وغير ذلك.

فالقوى النجومية إذا حصل كمالها وحصل العلم فيها، إنما هي فاعل واحد من جملة الأسباب الفاعلة للكائن. ثم إنه يشترط مع العلم بقوى النجوم وتأثيراتها مزيد حدس وتخمين، وحيث يحصل عنده الظن بوقوع الكائن. والحدس والتخمين قوى للناظر في فكره وليس من علل الكائن ولا من أصول الصناعة، فإذا فقد هذا الحدس والتخمين رجعت أدراجها عن الظن إلى الشك. هذا إذا حصل العلم بالقوى النجومية على سداده ولم تعترضه آفة، وهذا معوز لما فيه من معرفة حسابات الكواكب في سيرها لتعرف به أوصاعها، ولما أن اختصاص كل كوكب بقوة لا دليل عليه.

ومدرك بطليموس في إثبات القوى للكواكب الخمسة بقياسها إلى الشمس مدرك ضعيف، لأن قوة الشمس غالبية لجميع القوى من الكواكب، ومستولية عليها، فقل أن يشعر بالزيادة فيها أو النقصان منها عند المقارنة كما قال، وهذه كلها قاذحة في تعريف الكائنات الراقعة في علم العناصر بهذه الصناعة. ثم إن تأثير الكواكب فيما تحتها باطل، إذ قد تبين في باب التوحيد

أن لا فاعل إلا الله، بطريق استدلالى كما رأيت. واحتج له أهل علم الكلام، بما هو غني عن البيان، من أن إسناد الأسباب إلى المسببات مجهول الكيفية، والعقل متهم على ما يقضي به فيما يظهر بادئ الرأي من التأثير، فلعل استنادها على غير صورة التأثير المتعارف. والقدرة الإلهية رابطة بينهما كما ربطت جميع الكائنات علوًا وسفلًا، سيما والشرع يرد الحوادث كلها إلى قدرة الله تعالى ويبرأ مما سوى ذلك.

والنبوات أيضًا منكرة لشأن النجوم وتأثيراتها. واستقراء الشرعيات شاهد بذلك في مثل قوله «إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته»^(١)، وفي قوله: «أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي. فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وأما من قال مطرنا بنوء كذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب»^(٢)، الحديث الصحيح.

فقد بان لك بطلان هذه الصناعة من طريق الشرع، وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل، مع ما لها من المضار في العمران الإنساني، بما تبعث في عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق من أحكامها في بعض الأحيان اتفاقًا لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق، فيلهج بذلك من لا معرفة له، ويظن اطراد الصدق في سائر أحكامها وليس كذلك. فيقع في رد الأشياء إلى غير خالقها. ثم ما ينشأ عنها كثيرًا في الدول من توقع القواطع، وما يبعث عليه ذلك التوقع من تطاول الأعداء المترصين بالدولة إلى الفتك والثورة. وقد شاهدنا من ذلك كثيرًا فينبغي أن تحظر هذه الصناعة على جميع أهل العمران، لما ينشأ عنها من المضار في الدين والدول، ولا يقدح في ذلك كون وجودها طبيعيًا للبشر بمقتضى مداركهم وعلومهم. فالخير والشر طبيعتان موجودتان في العالم لا يمكن نزعهما، وإنما يتعلق التكليف بأسباب حصولهما، فيتعين السعي في اكتساب الخير بأسبابه ودفع أسباب الشر والمضار.

هذا هو الواجب على من عرف مفسد هذا العلم ومضاره. وليعلم من ذلك أنها وإن كانت صحيحة في نفسها، فلا يمكن أحدًا من أهل الملة تحصيل علمها ولا ملكتها، بل إن نظر

(١) أخرجه البخاري (١٠٦٠)، ومسلم في الكسوف (٢٩/٩١٥).

(٢) أخرجه البخاري (٢٧٧/٢)، ومسلم في الإيمان (٧١).

فيها ناظر وظن الإحاطة بها فهو في غاية القصور في نفس الأمر. فإن الشريعة لما حظرت النظر فيها فقد الاجتماع من أهل العمران لقراءتها والتحليق لتعليمها، وصار المولع بها من الناس، وهم الأقل وأقل من الأقل، إنها يطالع كتبها ومقالاتها في كسريته مستترا عن الناس وتحت ريقة الجمهور، مع تشعب الصناعة وكثرة فروعها واعتياصها على الفهم، فكيف يحصل منها على طائل؟.

ونحن نجد الفقه الذي عم نفعه ديناً ودنيا وسهلت مآخذه من الكتاب والسنة وعكف الجمهور على قراءته وتعليمه، ثم بعد التحقيق والتجميع وطول المدارس وكثرة المجالس وتعددتها، إنها يحذف فيه الواحد بعد الواحد في الأعصار والأجيال. فكيف يعلم مهجور للشريعة، مضروب دونه سد الحظر والتحريم، مكتوم عن الجمهور، صعب المآخذ، محتاج بعد الممارسة والتحصيل لأصوله وفروعه إلى مزيد حدس وتخمين يكتفان به من الناظر، فأين التحصيل والحذف فيه مع هذه كلها. ومدعي ذلك من الناس مردود على عقبه ولا شاهد له يقوم بذلك لغرابة الفن بين أهل الملة وقلة حملته، فاعتبر ذلك يتبين لك صحة ما ذهبنا إليه. والله أعلم بالغيب فلا يظهر على غيبه أحداً.

ومما وقع في هذا المعنى لبعض أصحابنا من أهل العصر عندما غلب العرب عساكر السلطان أبي الحسن وحاصروه بالقيروان وكثر إرجاف الفريقين الأولياء والأعداء، وقال في ذلك أبو القاسم الروحي من شعراء أهل تونس:

أسْتَغْفِرُ اللهَ كُلَّ حَمِينٍ	قَدْ ذَهَبَ الْعَيْشُ وَالْهَنْسَاءُ
أَصْبَحَ فِي نَمُونَسٍ وَأُمِّي	وَالصَّبِيحُ لِلَّهِ وَالْمَسَاءُ
الْخُصُوفُ وَالْجُجُوعُ وَالْمُنَابِئَا	يَحْدِثُهَا الْمَهْجَرُ وَالْوَيْسَاءُ
وَالنَّاسُ فِي مَرِيضَةٍ وَحَرْبٍ	وَمَا عَسَى يَنْفَعُ الْمَسْرَاءُ
فَأَحْمَدِي بِرِيٍّ عَلِيٍّ مَا	حَلَّ بِمَسْأَلَتِكَ وَالْتِمَاءُ
وَأَخْرَقَ قَالِ سَمُوفٍ بِأَتِي	بِمَسْأَلَتِكُمْ صَبَابًا رَخَاءُ
وَاللهُ مِنْ فُسُوقِ ذَاوَمِذَا	يَقْضِي لِعَبْدِيهِ مَا يَشَاءُ
يَارَاصِدَ الْخَبْنَسِ الْجَوَارِي	مَا فَعَلْتَ هَذِهِ السَّاءُ

مطلتمون نسبا وقد زعمتم
 ممر خميس على خميس
 ونصف شهر وعشر ثمان
 ولا نرى غير زور قول
 إنما إلى الله قد علمنا
 رضيت بالله لي إلهنا
 ما هذه الأنجم السواري
 يقضى عليها وليس تقضي
 ضلت عقول ترى قديما
 وحكمت في الوجود طبعنا
 لم ترحلوا إراء ممر
 الله ربى وليس أدري
 ولا الهوى التبي تنادي
 ولا وجود ولا انعدام
 وليست أدري ما الكسب إلا
 وإنما مذهبي وديني
 إذ لا فصول ولا أصول
 ما تبع الصمد واقتفينا
 كما نوا كسما يعلمون منهم
 بما أشعرى الزمان إن
 أنما أجسزي بما الشر شرا
 أنكم اليوم أملياء
 وجاء سبب وأرباء
 وثالث ضمه القضاء
 أذاك جهل أم ازدراء
 أن ليس يستدفع القضاء
 حسبكم البدر أو ذكاء
 إلا عبادي أو إملاء
 وما لها في السورى اقتضاء
 ما شأنه الجسر والفناء
 بحدثه الماء والهواء
 تغذوهم وتربى وماء
 ما الجوهر الفرد والخلاء
 ما لي عن صورة عراء
 ولا ثبوت ولا انتفاء
 ما جلب البيع والشراء
 ما كان والناس أولياء
 ولا جدال ولا ارتياء
 يا حبا كذا كان الاقتفاء
 ولم يكن ذلك الهذاء
 أشعرى الصيف والشتاء
 والخير عن مثله جزاء

وانتبي إن أكسب من مطبعا فلست أعصي ولي رجاء
وانتبي تحت حكم بار أطاعه العرش والثرراء
ليس انتصار لكم ولكن أتاحه الحكم والقضاء
لو حدث الأشعري عمن لسه إلى رأيه انتباء
لقال أخبرهم بياني مما يقولون به برراء

فصل

في إنكار ثمره الكيمياء واستحالة وجودها

وما ينشأ من المفسد عن انتحائها

اعلم أن كثيرًا من العاجزين عن معاشهم تحملهم المطامع على انتحال هذه الصنائع، ويرون أنها أحد مذاهب المعاش ووجوهه وأن اقتناء المال منها أيسر وأسهل على مبتغيه، فيرتكبون فيها من المتاعب والمشاق ومعاناة الصعاب وعسف الحكام وخسارة الأموال في النفقات، زيادة على النيل من غرضه والعطب آخرًا إذا ظهر على خيبة، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا. وإنما أطعمهم في ذلك رؤية أن المعادن تستحيل وينقلب بعضها إلى بعض للمادة المشتركة، فيحاولون بالعلاج صيرورة الفضة ذهبًا والنحاس والقصدير فضة، ويحسبون أنها من إمكانات عالم الطبيعة، ولهم في علاج ذلك طرق مختلفة لاختلاف مذاهبهم في التدبير وصورته وفي المادة الموضوعة عندهم للعلاج، المسماة عندهم بالجحر المكرم هل هي العذرة أو الدم أو الشعر أو البيض أو كذا أو كذا عما سوى ذلك.

وجملة التدبير عندهم بعد تعين المادة أن تهى بالفهر على حجر صلد أملس وتسقى أثناء إمهاتها بالماء، بعد أن يضاف إليها من العقاقير والأدوية ما يناسب القصد منها، ويؤثر في انقلابها إلى المعدن المطلوب. ثم تجفف بالشمس من بعد السقي أو تطبخ بالنار أو تصعد أو تكلس لاستخراج مائها أو ترابها. فإذا رضي بذلك كله من علاجها وتم تدبيره على ما اقتضته أصول صنعته، حصل من ذلك كله تراب أو مائع يسمونه الأكسير، ويزعمون أنه إذا القي على الفضة

المحياة بالنار عادت ذهبًا، أو النحاس المحمى بالنار عاد فضة على حسب ما قصد به في عمله. ويزعم المحققون منهم أن ذلك الإكسير مادة مركبة من العناصر الأربعة، حصل فيها بذلك العلاج الخاص والتدبير مزاح ذو قوى طبيعية تصرف ما حصلت فيه إليها، وتقلبه إلى صورتها ومزاجها، وثبت فيه ما حصل فيها من الكيفيات والقوى، كالخميرة للخبز، تقلب العجين إلى ذاتها وتعمل فيه ما حصل لها من الانفشاش والهشاشة، ليحسن هضمه في المعدة ويستحيل سريعًا إلى الغذاء. وكذا إكسير الذهب والفضة فيما يحصل فيه من المعان، يصرفه إليهما ويقلبه إلى صورتها.

هذا محصل زعمهم على الجملة، فتجدهم عاكفين على هذا العلاج يتغنون الرزق والمعاش فيه، ويتناقلون أحكامه وقواعده من كتب لأئمة الصناعة من قبلهم يتداولونها بينهم، ويتناظرون في فهم لغوزها وكشف أسرارها، إذ هي في الأكثر تشبه المعنى. كتأليف جابر بن حيان في رسائله السعينة، ومسلمة المجريطي في كتابه رتبة الحكيم، والطغرائي والمغيري في قصائده العريقة في إجادة النظم وأمثالها، ولا يحلون من بعد هذا كله بطائل منها.

فاوضت يومًا شيخنا أبا البركات البلفيقي، كبير مشيخة الأندلس في مثل ذلك ووقفته على بعض التأليف فيها، فتصفحه طويلاً، ثم رده إلي وقال لي، وأنا الضامن له أن لا يعود إلى بيته إلا بالخفية. ثم منهم من يقتصر في ذلك على الدلسة فقط. إما الظاهرة، كتمويه الفضة بالذهب، أو النحاس بالفضة أو خلطهما على نسبة جزء أو جزأين أو ثلاثة، أو الخفية كاللقاء الشبه بين المعادن لصناعة، مثل تبيض النحاس وتليينه بالزوق المصعد، فيجيء جسمًا معدنيًا شبيهًا بالفضة، ويخفى إلا على النقاد المهرة، فيقدر أصحاب هذه الدلس، مع دلستهم هذه، سكة يسربونها في الناس ويطبعونها بطابع السلطان تمويهًا على الجمهور بالخلاص وهؤلاء أحسن الناس حرفة وأسوأهم عاقبة لتلبسهم بسرقة أموال الناس، فإن صاحب هذه الدلسة إنما هو يدفع نحاسًا في الفضة وفضة في الذهب، ليستخلصها لنفسه، فهو سارق وأشر من السارق.

ومعظم هذا الصنف لدينا بالمغرب من طلبة البربر المتبذين بأطراف البقاع ومساكن الأغمار، يأوون إلى مساجد البادية ويموهون على الأغنياء منهم، بأن بأيديهم صناعة الذهب والفضة، والنفوس مولعة بحبهما والاستهلاك في طلبهما، فيحصلون من ذلك على معاش. ثم

يبقى ذلك عندهم تحت الخوف والرقبة، إلى أن يظهر العجز وتقع الفضيحة، فيفرون إلى موضع آخر، ويستجدون حالاً أخرى في استهواء بعض أهل الدنيا بأطماعهم فيما لديهم. ولا يزالون كذلك في ابتغاء معاشهم. وهذا الصنف لا كلام معهم، لأنهم بلغوا الغاية في الجهل والرداءة والاحتراف بالسرقة، ولا حاسم لعنتهم إلا اشتداد الحكام عليهم، وتناولهم من حيث كانوا، وقطع أيديهم متى ظهوروا على شأنهم، لأن فيه إفساداً للسكة التي تعم بها اللوى، وهي متمول الناس كافة. والسلطان مكلف بإصلاحها والاحتياط عليها والاشتداد على مفسديها. وأما من انتحل هذه الصناعة، ولم يرض بحال الدلسة، بل استنكف عنها ونزه نفسه عن إفساد سكة المسلمين ونقودهم، وإنما يطلب إحالة افضة للذهب، والرصاص والنحاس والقصدير إلى الفضة بذلك النحو مع العلاج، وبالإكسير الحاصل عنده، فلنا مع هؤلاء متكلم ويبحث في مداركهم لذلك. مع أننا لا نعلم أن أحداً من أهل العلم تم له هذا الغرض أو حصل منه على نغية. إنما تذهب أعمارهم في التدبير والفهر والصلابة والتصعيد والتكليس واعتماد الأخطار بجمع العقاقير والبحث عنها. ويتناقلون في ذلك حكايات وقعت لغيرهم، ممن تم له الغرض منها أو وقف إلى الوصول، يقنعون باستماعها والمفاوضة فيها، ولا يستريون في تصديقها، شأن الكلفين المغرمين بوساوس الأخبار فيما يكلفون به، فإذا سئلوا عن تحقيق ذلك بالمعاينة أنكروه، وقالوا إنما سمعنا ولم نر. هكذا شأنهم في كل عصر وجيل.

واعلم أن انتحال هذه الصناعة قديم في العالم، وقد تكلم الناس فيها من المتقدمين والمتأخرين. فلننقل مذهبهم في ذلك، ثم نلوه بما يظهر فيها من التحقيق الذي عليه الأمر في نفسه، فنقول: إن مبنى الكلام في هذه الصناعة عند الحكماء على حال المعادن السبعة المنطوقة، وهي الذهب والفضة والرصاص والقصدير والنحاس والحديد والخارصين: هل هي مختلفات بالفصول، وكلها أنواع قائمة بأنفسها، أو أنها مختلفة بخواص من الكيفيات، وهي كلها أصناف لنوع واحد؟ فالذي ذهب إليه أبو نصر الفارابي، وتابعه عليه حكماء الأندلس أنها نوع واحد، وأن اختلافها إنما هو بالكيفيات، من الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والألوان، من الصفرة والبياض والاسوداد، وهي كلها أصناف لذلك النوع الواحد. والذي ذهب إليه ابن سينا، وتابعه عليه حكماء المشرق، أنها مختلفة بالفصول، وإنما أنواع متباينة، كل واحد منها قائم بنفسه متحقق

بحقيقته، له فصل وجنس شأن سائر الأنواع. وبنى أبو نصر الفارابي على مذهبه في اتفاقها بالنوع إمكان انقلاب بعضها إلى بعض، لإمكان تبدل الأغراض حينئذ وعلاجها بالصعة.

فمن هذا الوجه كانت صناعة الكيمياء عنده ممكنة سهلة المأخذ. وبنى أبو عبي ابن سينا على مذهبه في اختلافها بالنوع إنكار هذه الصناعة واستحالة وجودها، بناء على أن الفصل لا سبيل بالصناعة إليه، وإنما يخلقه خالق الأشياء ومقدرها وهو الله عز وجل. والفصول مجهرولة الحقائق رأساً بالتصور، فكيف يحاول انقلابها بالصناعة. وغلطه الطغرائي من أكار أهل هذه الصناعة في هذا القول. ورد عليه بأن التدبير والعلاج ليس في تخليق الفصل وإبداعه، إنما هو إعداد المادة لقبوله خاصة. والفصل يأتي من بعد الإعداد من لدن خالقه وبارئه، كما يفيض النور على الأحسام بالصقل والإمهاء.

ولا حاجة بنا في ذلك إلى تصوره ومعرفته، قال: وإذا كنا قد عثرنا على تخليق بعض الحيوانات، مع الجهل بفصولها، مثل العقرب من التراب والتبن، ومثل الحيات المتكونة من الشعر، ومثل ما ذكره أصحاب الفلاحة من تكوين النحل إذا فقدت من عجاجيل البقر. وتكوين القصب من قرون ذوات الظلف وتصويره سكرًا بحشو القرون بالعسل بين يدي ذلك الفلح للقرون، فما المانع إذا من العثور على مثل ذلك في الذهب والفضة، فتتخذ مادة تضيفها للتدبير بعد أن يكون فيها استعداد أول لقبول صورة الذهب والفضة. ثم تحاولها بالعلاج إلى أن يتم فيها الاستعداد لقبول فصلها. انتهى كلام الطغرائي بمعناه. وهذا الذي ذكره في الرد على ابن سينا صحيح. لكن لنا في الرد على أهل هذه الصناعة، مأخذًا آخر يتبين منه استحالة وجودها وبطلان مزعمهم أجمعين، لا الطغرائي ولا ابن سينا. وذلك أن حاصل علاجهم أنهم بعد الوقوف على المادة المستعدة بالاستعداد الأول يجعلونها موضوعًا ويحاذون في تدبيرها وعلاجها تدبير الطبيعة في الجسم المعدني حتى إحالته ذهبًا أو فضة، ويضاعفون القوى الفاعلة والمنفصلة ليتم في زمان أقصر. لأنه تبين في موضعه أن مضاعفة قوة الفاعل تنقص من زمن فعله، وتبين أن الذهب إنما يتم كونه في معدنه بعد ألف وثمانين من السنين، دورة الشمس الكبرى. فإذا تضاعفت القوى والكيفيات في العلاج كان زمن كونه أقصر من ذلك ضرورة على ما قلناه أو يتحرون بعلاجهم ذلك حصول صورة مزاجية لتلك المادة تصيرها كالخميرة، فتفعل في الجسم المعالج الأفاعيل

المطلوبة في إحالته، وذلك هو الإكسير على ما تقدم.

واعلم أن كل متكون من المولدات العنصرية، فلا بد فيه من اجتماع العناصر الأربعة على نسبة متفاوتة، إذ لو كانت متكافئة في النسبة لما تم امتزاجها، فلا بد من الجزء الغالب على الكل. ولا بد في كل ممتزج من المولدات من حرارة عزيزية، هي الفاعلة لكونه، الحافظة لصورته. ثم كل متكون في زمان، فلا بد من اختلاف أطواره وانتقاله في زمن التكوين من طور إلى طور، حتى ينتهي إلى غايته. وانظر شأن الإنسان في طور النطفة، ثم العلقه، ثم المضغة، ثم التصوير، ثم الجنين، ثم المولود، ثم الرضيع، ثم إلى نهايته. ونسب الأجزاء في كل طور تختلف في مقاديرها وكيفياتها، وإلا لكان الطور بعينه الأول هو الآخر، وكذا الحرارة الغريزية في كل طور مخالفة لها في الطور الآخر. فانظر إلى الذهب ما يكون له في معدنه من الأطوار منذ ألف سنة وثمانين، وما يتقل به من الأحوال، فاحتاج صاحب الكيمياء إلى أن يساق فاع الطبيعة في المعدن، ويحاذيه بتدبيره وعلاجه إلى أن يتم.

ومن شرط الصناعة أبداً تصور ما يقصد إليه بالصنعة. فمن الأمثال السائرة للحكماء: أول العمل آخر الفكرة، وآخر الفكرة أول العمل. فلا بد من تصور هذه الحالات للذهب في أحواله المتعددة ونسبها المتفاوتة في كل طور، واختلاف الحار الغريزي عند اختلافها ومقدار الزمان في كل طور وما ينوب عنه من مقدار القوى المضعفة، ويقوم مقامه حتى يحاذي بذلك كله فعل الطبيعة في المعدن أو تعد لبعض المواد صورة مزاجية تكون كصورة الخميرة للخبز، وتفعل في هذه المادة بالنسبة لقواها ومقاديرها. وهذه كلها إنما يحصرها العلم المحيط، والعلوم البشرية قاصرة عن ذلك. وإنما حال من يدعي حصوله على الذهب بهذه الصنعة بمثابة من يدعي بالصنعة تخليق إنسان من المنى. ونحن إذا سلمنا له الإحاطة بأجزائه ونسبته وأطواره وكيفية تخليقه في رحم، وعلم ذلك علماً محصلاً بتفاصيله، حتى لا يشذ منه شيء عن علمه، سألنا له تخليق هذا الإنسان، وأنى له ذلك!!

ولنقرب هذا البرهان بالاختصار ليسهل فهمه فنقول: حاصل صناعة الكيمياء، وما يدعونه بهذا التدبير أنه مساوقة الطبيعة المعدنية بالفعل إلى الصناعي، ومحاذاتها به، إلى أن يتم كون الجسم المعدني، أو تخليق مادة بقوى وأفعال وصورة مزاجية تفعل في الجسم فعلاً طبيعياً فتصيره

وتقلبه إلى صورتها. والفعل الصناعي مسبق بتصورات أحوال الطبيعة المعدنية، التي يقصد مساوقتها أو محاذاتها، أو فعل المادة ذات القوى فيها، تصوراً مفصلاً واحدة بعد أخرى. وتلك الأحوال لا نهاية لها، ولعلم البشري عاجز عن الإحاطة بها دونها، وهو بمثابة من يقصد تخليق إنسان أو حيوان أو نبات.

هذا محصل هذا البرهان وهو أوثق ما علمته، وليست الاستحالة فيه من جهة الفصول كما رأيت ولا من الطبيعة، إنما هو من تعذر الإحاطة وقصور البشر عنها. وما ذكره ابن سينا بمعزل عن ذلك، وله وجه آخر في الاستحالة من جهة غايته. وذلك أن حكمة الله في الحجرين، وندورهما أنهما قيم لمكاسب الناس وامتولاتهم. فلو حصل عليهما بالصنعة لبطلت حكمة الله في ذلك، وكثر وجودهما حتى لا يحصل أحد من اقتنائهما على شيء. وله وجه آخر من الاستحالة أيضاً، وهو أن الطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد. فلو كان هذا الطريق الصناعي الذي يزعمون أنه صحيح، وأنه أقرب من طريق الطبيعة في معدنها وأقل زماناً، لما تركته الطبيعة إلى طريقها الذي سلكته، في كون الفضة والذهب وتخليقهما. وأما تشبيه الطغرائي هذا التدبير بما عثر عليه من مفردات، مثاله في الطبيعة كالعقرب والنحل والحية وتخليقها، فأمر صحيح في هذه أدى إليه العنور كما زعم.

وأما الكيمياء فلم ينقل عن أحد من أهل العلم أنه عثر عليها ولا على طريقها، وما زال متحلوها يخبطون فيها خبط عشواء إلى هلم جرا، ولا يظفرون إلا بالحكايات الكاذبة. ولو صح ذلك لأحد منهم لحفظه عنه أولاده أو تلميذه وأصحابه، وتوقل في الأصدقاء وضمن تصديقه صحة العمل بعده إلى أن يتشر ويبلغ إلينا أو إلى غيرنا.

وأما قولهم: إن لإكسير بمثابة الخميرة وأنه مركب يحيل ما يحصل فيه ويقبله إلى ذلك، فاعلم أن الخميرة إنما تقلب العجين وتعدده للهضم وهو فساد، والفساد في المواد سهل يقع بأيسر شيء من الأفعال والطبائع. والمطلوب بالإكسير قلب المعدن إلى ما هو أشرف منه وأعلى، فهو تكوين وصلاح، والتكوين أصعب من الفساد، فلا يقاس الإكسير بالخميرة. وتحقيق الأمر في ذلك أن الكيمياء إن صح وجردها كما تزعم الحكماء المتكلمون فيها، مثل جابر بن حيان ومسلمة بن أحمد المجريطي وأمثالهم، فليست من باب الصنائع الطبيعية، ولا تتم بأمر صناعي. وليس

كلامهم فيها من منحنى الطبيعيات، إنما، هو من مسحى كلامهم في الأمور السحرية وسائر الخوارق، وما كان من ذلك للحلاج وغيره، وقد ذكر مسلمة في كتاب الغاية ما يشبه ذلك. وكلامه فيها في كتاب رتبة الحكيم من هذا المنحنى. وهذا كلام جابر في رسائله. ونحو كلامهم فيه معروف ولا حاجة بنا إلى شرحه. وبالجمله فأمرها عندهم من كليات المواد الخارجة عن حكم الصنائع. فكما لا يتدبر ما منه الخشب والحيوان في يوم أو شهر خشبًا أو حيوانًا فيما عدا مجرى تخليقه، كذلك لا يتدبر ذهب من مادة الذهب في يوم ولا شهر ولا يتغير طريق عادته إلا بإرفاد مما وراء عالم الطبائع وعمل الصنائع، فكذلك من طلب الكيمياء طلبًا صاعيًا صيغ ماله وعمله. ويقال لهذا التدبير الصناعي التدبير العقيم، لأن نيله إن كان صحيحًا فهو واقع مما وراء الطبائع والصنائع، فهو كالمشي على الماء وامتناء الهواء والنفوذ في كثائف الأجساد، ونحو ذلك من كرامات الأولياء الخارقة للعادة، أو مثل تخليق الطير ونحوها من معجزات الأنبياء. قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتَبْرِئُ الْأَكْمَامَ وَالْأُنْثَرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠]. وعلى ذلك فسبيل تيسيرها مختلف بحسب حال من يؤتاها. فربما أوتيتها الصالح ويؤتيها غيره، فتكون عنده معارة. وربما أوتيتها الصالح ولا يملك إيتاءها، فلا تتم في يد غيره.

ومن هذا الباب يكون عملها سحريًا، فقد تبين أنها إنما تقع بتأثير النفوس وخوارق لعادة إما معجزة أو كرامة أو سحرًا. ولهذا كان كلام الحكماء كلهم فيها ألغازًا، لا يظفر بحقيقته إلا من خاض لجة من علم السحر واطلع على تصرفات النفس في عالم الطبيعة. وأمور خرق العادة غير منحصرة ولا يقصد أحد إلى تحصيلها. والله بما يعملون محيط.

وأكثر ما يحمل على التماس هذه الصناعة وانتحالها هو كما قلناه العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش، وابتغاؤه من غير وجوه الطبيعية، كالفلاحة والتجارة والصناعة، فيستصحب العاجز ابتغاه من هذه، ويروم الحصول على الكثير من المال دفعة بوجوه غير طبيعية من الكيمياء وغيرها. وأكثر من يعنى بذلك الفقراء من أهل العمران، وللناس أقوال كثيرة - حتى في الحكماء المتكلمين في إنكارها واستحالتها. فإن ابن سينا القائل باستحالتها كان عليه الوزراء، فكان من أهل العنى والثروة، والفارابي القائل بإمكانها كان من أهل الفقر الذين يعوزهم أدنى بلغة من

المعاش وأسبابه. وهذه تهمة طاهرة في أنظار النفوس المولعة بطرقها وانتحالها. والله الرزاق، ذو القوة المتين، لا رب سواه.

فصل

في أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل

اعلم أنه مما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم، وتعدد طرقها، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك. وحيثئذ يسلم له منصب التحصيل، فيحتاج المتعلم إلى حفظها كلها أو أكثرها ومراعاة طرقها. ولا يفي عمره بما كتب في ساعة واحدة إذا تجرد لها، فيقع القصور ولا بد دون رتبة التحصيل. ويمثل ذلك من شأن الفقه في المذهب المالكي بالكتب المدونة مثلاً وما كتب عليها من الشروحات الفقهية، مثل كتاب ابن يونس واللخمي وابن شير والتنبيهات والمقدمات والبيان والتحصيل على العتبية، وكذلك كتاب ابن الحاجب وما كتب عليه. ثم إنه يحتاج إلى تمييز الطريقة القيروانية من القرطبية والبغدادية والمصرية وطرق المتأخرين عنهم، والإحاطة بذلك كله، وحيثئذ يسلم له منصب الفتيا وهي كلها متكررة والمعنى واحد.

والمتعلم مطالب باستحضار جميعها وتمييز ما بينها، والعمر يقضي في واحد منها. ولو اقتصر المعلمون والمتعلمين على المسائل المذهبية فقط، لكان الأمر دون ذلك بكثير. وكان التعليم سهلاً ومأخذه قريباً، ولكنه داء لا يرتفع لاستقرار العوائد عليه، فصارت كالطبيعة التي لا يمكن نقلها ولا تحويلها. ويمثل أيضاً علم العربية من كتاب سيبويه، وجميع ما كتب عليه، وطرق البصريين والكوفيين والبغداديين والأندلسيين من بعدهم، وطرق المتقدمين والمتأخرين مثل ابن الحاجب وابن مالك وجميع ما كتب في ذلك. وكيف يطالب به المتعلم، وينقضي عمره دونه، ولا يطمع أحد في الغاية منه إلا في القليل النادر؟، مثل ما وصل إلينا بالمغرب لهذا العهد، من تأليف رجل من أهل صناعة العربية من أهل مصر يعرف بابن هشام، ظهر من كلامه فيها أنه استولى على غاية من ملكة تلك الصناعة، لم تحصل إلا لسيبويه وابن جني وأهل طبقتهم، لعظم ملكته وما أحاط به من أصول ذلك الفن وتفاريعه وحسن تصرفه فيه. ودل ذلك على أن الفضل

ليس منحصراً في المتقدمين، سيما مع ما قدمناه من كثرة الشواغب بتعدد المذاهب والطرق والتأليف، ولكن فضل الله يؤتیه من يشاء. وهذا نادر من نواذر الوجود، وإلا فالظاهر أن المتعلم ولو قطع عمره في هذا كله، فلا يفي له بتحصيل علم العربية مثلاً الذي هو آلة من الآلات ووسيلة، فكيف يكون في المقصود الذي هو الثمرة؟ ولكن الله يهدي من يشاء.

فصل

في المقاصد التي ينبغي اعتمادها

بالتأليف وإلغاء ما سواها

اعلم أن العلوم البشرية خزانتها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصل لها ذلك بالتصور للحقائق أولاً، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانياً، إما بغير وسط أو بوسط، حتى يستنتج الفكر بذلك مطالبه التي يعي بإثباتها أو نفيها. فإذا استقرت من ذلك صورة علمية في الضمير فلا بد من بيانها لآخر: إما على وجه التعليم، أو على وجه المفاوضة، تصقل الأفكار في تصحيحها. وذلك البيان إنما يكون بالعبارة، وهي الكلام المركب من الألفاظ النطقية التي خلقها الله في عضو اللسان مركبة من الحروف. وهي كفيات الأصوات المقطعة بعضلة اللهاة واللسان ليتين بها ضمائر المتكلمين بعضهم لبعض في محاطباتهم وهذه رتبة أولى في البيان عم في الضمائر، وإن كان معظمهم وأشرفها العلوم، فهي شاملة لكل ما يندرج في الضمير من خبر أو إشاء على العموم.

وبعد هذه الرتبة الأولى من البيان رتبة ثانية يؤدي بها ما في الضمير، لمن توارى أو غاب شخصه وبعد، أو لمن يأتي بعد ولم يعاصره ولا لقيه. وهذا البيان منحصر في الكتابة، وهي رقوم باليد تدل أشكالها وصورها بالتواضع على الألفاظ النطقية حروفاً بحروف وكلمات بكلمات، فصار البيان فيها على ما في الضمير بواسطة الكلام المنطقي، فلهذا، كانت في الرتبة الثانية واحدة فسمي هذا البيان. يدل على ما في الضمير من العلوم والمعارف، فهو أشرفها. وأهل الفنون معتنون بإبداع ما يحصل في ضمائرهم من ذلك في بطون الأوراق بهذه الكتابة، لتعلم الفائدة في حصوله للغائب والمتأخر، وهؤلاء هم المؤلفون.

والتأليف بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثير، ومتنقلة في الأجيال والأعصار وتختلف باختلاف الشرائع والملل والأجيال عن الأمم والدول. وأم العلوم الفلسفية، فلا اختلاف فيها، لأنها إنما تأتي على نهج واحد، فيما تقتضيه الطبيعة الفكرية، في تصور الموجودات على ما هي عليه، جسمانيها وروحانيها وفلكيها وعنصريها ومجردها ومادتها. فإن هذه العلوم لا تختلف، وإنما يقع الاختلاف في العلوم الشرعية لاختلاف الملل، أو التاريخية لاختلاف خارج الخبر. ثم الكتابة مختلفة باصطلاحات الشر في رسومها وأشكالها، ويسمى ذلك قلمًا وخطًا. فمنها الخط الحميري، ويسمى المسند، وهو كتابة حير وأهل اليمن الأقدمين، وهو يخالف كتابة العرب المتأخرين من مضر كما يخالف لغتهم وإن الكل عربيًا. إلا أن ملكة هؤلاء في اللسان والعبارة غير ملكة أولئك. ولكل منهما قوانين كلية مستقرة من عبارتهم غير قوانين الآخرين. وربما يغلط في ذلك من لا يعرف ملكات العبارة. ومنها الخط السرياني، وهو كتابة السبط والكلدانيين. وربما يزعم بعض أهل الجهل أنه الخط الطبيعي لقدمه فإنهم كانوا أقدم الأمم، وهذا وهم، ومذهب عمي. لأن الأفعال الاختيارية كلها ليس شيء منها بالطبع، وإنما هو يستمر بالقدم والمران حتى يصير ملكة راسخة، فيظنها المشاهد طبيعية كما هو رأي كثير من البلغاء في اللغة العربية، فيقولون: العرب كانت تعرب بالطبع وتنطق بالطبع، وهذا وهم. ومنها الخط العبراني الذي هو كتابة بني عابر بن شالح من بني إسرائيل وغيرهم. ومنها الخط اللطيني، خط اللطينيين من الروم، ولهم أيضًا لسان مختص بهم.

ولكل أمة من الأمم اصطلاح في الكتاب يعزى إليها ويختص بها. مثل الترك والفرنج والهنود وغيرهم. وإنما وقعت العناية بالأقلام الثلاثة:

الأولى: أما السرياني فلقدمه كما ذكرنا، وأما العربي والعبري فلتنزل القرآن والتوراة بهما بلسانهما. وكان هذان الخطان بيانًا لمتلوهما، فوقعت العناية بمظومهما أولاً وانبسطت قوانين لاطراد العبارة في تلك اللغة على أسلوبها لتفهم الشرائع التكليفية من ذلك الكلام الرباني. وأما اللطيني فكان الروم، وهم أهل ذلك اللسان، لما أخذوا بدين النصرانية، وهو كله من التوراة، كما سبق في أول الكتاب، ترجعوا التوراة وكتب الأنبياء الإسرائيليين إلى لغتهم، ليقتنعوا منها الأحكام على أسهل الطرق. وصارت عنايتهم بلغتهم وكتابتهم أكد من سواها. وأما الخطوط

الأخرى فلم تقع بها عناية، وإنما هي لكل أمة بحسب اصطلاحها. ثم إن الناس حصروا مقاصد التأليف التي ينبغي اعتمادها والغناء ما سواها، فعدوها سبعة:

أولها: استنباط العلم بموضوعه وتقسيم أبوابه وفصوله وتتبع مسائله، أو استنباط مسائل ومباحث تعرض للعالم المحقق ويحرص على إيصاله بغيره، لتعم المنفعة به فيودع ذلك بالكتاب في المصحف، لعل المتأخر يظهر على تلك الفائدة، كما وقع في الأصول في الفقه. تكلم الشافعي أولاً في الأدلة الشرعية اللفظية ولخصها، ثم جاء الحنفية فاستبطوا مسائل القياس واسوعبوها، وانتفع بذلك من بعدهم إلى الآن.

وثانيها: أن يقف على كلام الأولين وتأليفهم فيحدها مستغلفة على الأفهام ويفتح الله له في فهمها فيحرص على إبانة ذلك لغيره ممن عساه يستغلق عليه، لتصل الفائدة لمستحقها. وهذه طريقة البيان لكاتب المعقول والمنقول، وهو فصل شريف.

وثالثها: أن يعثر المتأخر على غلط أو خطأ في كلام المتقدمين ممن اشتهر فضله وبعد في الإفادة صيته، ويستوثق في ذلك بالبرهان الواضح الذي لا مدخل للشك فيه، فيحرص على إيصال ذلك لمن بعده، إذ قد تعذر محوه ونزعه بانتشار التأليف في الآفاق والأعصار، وشهرة المؤلف ووثوق الناس بمعارفه، فيودع ذلك الكتاب ليقف على بيان ذلك.

ورابعها: أن يكون الفن الواحد قد نقصت منه مسائل أو فصول بحسب انقسام موضوعه فيقصد المطلع على ذلك أن يتم ما نقص من تلك المسائل ليكمل الفن بكمال مسائله وفصوله، ولا يبقى للنقص فيه مجال.

وخامسها أن يكون مسائل العلم قد وقعت غير مرتبة في أبوابها ولا منتظمة، فيقصد المطلع على ذلك أن يرتبها ويهذبها، ويجعل كل مسألة في بابها، كما وقع في المدونة من رواية سحنون عن ابن القاسم، وفي العتبية من رواية العتبي عن أصحاب مالك، فإن مسائل كثيرة من أبواب الفقه منها قد وقعت في غير بابها فهذب ابن أبي ريد المدونة وبقيت العتبية غير مهذبة. فتجد في كل باب مسائل من غيره. واستغنوا بالمدونة وما فعله ابن أبي زيد فيها والبرادعي من بعده.

وسادسها: أن تكون مسائل العلم مفرقة في أبوابها من علوم أخرى فيتنبه بعض الفضلاء إلى موضوع ذلك الفن وجميع مسائله، فيفعل ذلك، ويظهر به فن ينظمه في جملة العلوم التي

ينتحلها البشر بأفكارهم، كما وقع في علم البيان. فإن عبد القاهر الجرجاني وأبا يوسف السكاكي وجدا مسائله مستقرية في كتب النحو وقد جمع منها الجاحظ في كتاب البيان والتبيين مسائل كثيرة، تنه الناس فيها لموضوع ذلك العلم وانفراده عن سائر العلوم، فكتبت في ذلك نأليهم المشهورة، وصارت أصولاً لفن البيان، ولقنها المتأخرون فأربوا فيها على كل متقدم.

وسابعها: أن يكون الشيء من التأليف التي هي أمهات للفنون مطولاً مسهباً فيقصد بالتأليف تلخيص ذلك، بالاختصار والإيجاز وحذف المتكرر، إن وقع، مع الحذر من حذف الضروري لئلا يخل بمقصد المؤلف الأول.

فهذه جماع المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف ومراعاتها. وما سوى ذلك ففعل غير محتاج إليه وخطأ عن الحادة التي يتعين سلوكها في نظر العقلاء، مثل انتحال ما تقدم لغيره من التأليف أن ينسبه إلى نفسه ببعض تلبس، من تبديل الألفاظ وتقديم المتأخر وعكسه، أو بحذف ما يحتاج إليه في الفن أو يأتي بها لا يحتاج إليه، أو يبدل الصواب بالخطأ، أو يأتي بها لا فائدة فيه. فهذا شأن الجهل والفحمة. ولذا قال أرسطو، لما عدد هذه المقاصد، وانتهى إلى آخرها فقال: وما سوى ذلك ففصل أو شره، يعني بذلك الجهل والفحمة. نعوذ بالله من العمل في ما لا ينبغي للعاقل سلوكه. والله يهدي للتي هي أقوم.

فصل

في أن كثرة الاختصارات

الموضوعة في العلوم مخلة بالتعليم

ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والإنحاء في العلوم، يولعون بها ويدرون منها برنامجاً مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها، باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن. فصار ذلك مخلاً بالبلاغة وعسيراً على الفهم. وربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطولة في الفنون لتفسير والبيان، فاختصروها تقريباً للحفظ، كما فعله ابن الحاجب في الفقه وأصول الفقه وابن مالك في العربية والخنوجي في المنطق وأمثالهم. وهو فساد في التعليم وفيه إخلال بالتحصيل، وذلك لأن فيه تخليطاً على المتدعي بإلقاء الغايات من العلم عليه، وهو لم يستعد لقبولها بعد، وهو من سوء التعليم كما سيأتي. ثم فيه مع ذلك شغل كبير

على المتعل بتمتع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها وصعوبة استخراج المسائل من بينها. لأن ألفاظ المختصرات نجدها لأجل ذلك صعبة عويصة، فينقطع في فهمها حظ صالح من الوقت.

ثم بعد ذلك كله فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات، إذا تم على سداده، ولم تعقبه آفة، فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة لكثرة ما يقع في تلك من التكرار والإحالة الميدين لحصول الملكة التامة. وإذا اقتصر على التكرار قصرت الملكة لقلته كشأن هذه الموضوعات المختصرة فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين، فأركوهم صعباً يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها. ومن يهدي الله فلا مضل له، ومن يضل فلا هادي له. والله سبحانه وتعالى أعلم.

فصل

في وجه الصواب في تعليم العلوم

وطريق إفادته

اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً، إذا كان على التدريج، شيئاً فشيئاً وقليلًا قليلًا، يلقي عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب. ويقرب له في شرحها على سبيل الإحمال ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يورد عليه، حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم، إلا أنها حزينة وضعيفة. وغايتها أنها هيأته لمهم الفن وتحصيل مسائله. ثم يرجع به إلى الفن ثانية، فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفي الشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه، إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته. ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصاً ولا مبهمًا ولا منغلغلاً إلا وضحه وفتح له مقفله، فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته.

هذا وجه التعليم المفيد وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاث تكرارات. وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق له وينسر عليه. وقد شاهدنا كثيرًا من المعلمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق هذا التعليم وإفاداته، ويحضرون للمتعلم في أول تعليمه المسائل المقفلة من العلم، ويطالبونه بإحضار ذهنه في حلها، ويحسبون ذلك مرأنا على التعليم وصواباً فيه، ويكلفونه

رعي ذلك وتحصيله، فيخلطون عليه بما يلقون له من غايات الفنون في مبادئها، وقبل أن يستعد لفهمها، فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجًا. ويكون المتعلم أول الأمر عاجزًا عن الفهم بالجملة، إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال وبالأمثال الحسية. ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلاً قليلاً، بمخالطة مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه، والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه، حتى تتم الملكة في الاستعداد، ثم في التحصيل ويحيط هو بمسائل الفن. وإذا أُلقيت عليه الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبعيد عن الاستعداد له كل ذهنه عنها، وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه، فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله وتمادى في هجرانه. وإنما أتى ذلك من سوء التعليم.

ولا ينبغي للمعلم أن يزيد متعلمه على فهم كتابه الذي أكب على التعليم منه بحسب طاقته، وعلى نسبة قبوله للتعليم مبتدئًا كان أو متهيأً، ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتى يعيه من أوله إلى آخره ويحصل أعراضه ويستولي منه على ملكة بها ينفذ في غيره. لأن المتعلم إذا حصل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقول ما بقي، وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق، حتى يستولي على غايات العلم، وإذا خلط عليه الأمر عجز عن الفهم وأدركه الكلال وانطمس فكره ويئس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم. والله يهدي من يشاء.

وكذلك ينبغي لك أن لا تطول على المتعلم في الفن الواحد والكتاب الواحد بتفطير المجالس وتفريق ما بينها، لأنه ذريعة إلى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض، فبحسر حصول الملكة بتفريقها. وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرة عند الفكرة مجانة للنسيان، كانت الملكة أيسر حصولاً وأحكم ارتباطاً وأقرب صبغة، لأن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره، وإذا تنوسي الفعل توسيت الملكة الناشئة عنه. والله علمكم ما لم تكونوا تعلمون.

ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علماً معاً، فإنه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما، لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما إلى تفهم الآخر، فيستغلطان معاً ويستصعبان، ويعود منهما بالخيبة. وإذا تفرغ الفكر لتعليم ما هو بسبيله مقتصرًا عليه، فربما كان ذلك أجدر بتحصيله. والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب.

الفكر الإنساني

واعلم أيها المتعلم أني أتحدثك بفائدة في تعلمك، فإن تلفيتها بالقبول وأمسكتها بيد الصناعة، ظفرت بكتر عظيم وذخيرة شريفة. وأقدم لك مقدمة تعينك في فهمها، وذلك أن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة، فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته، وهو وجدان حركة للنفس، في البطن الأوسط من الماغ. تارة يكون مبدءاً للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب، وتارة يكون مبدءاً لعلم ما لم يكن حاصلًا بأن يتوجه إلى المطلوب. وقد يصور طرفيه ويروم نفيه أو إثباته، فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما، أسرع من لمح البصر إن كان واحدًا. ويتقل إلى تحصيل وسط آخر إن كان متعددًا، ويصير إلى الظفر بمطلوبه. هذا شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تميز بها البشر من بين سائر الحيوانات.

ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تصفه ليعلم سداده من خطئه. لأنها وإن كان الصواب لها ذاتيًا، إلا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصور الطرفين على غير صورتها ومن اشتباه الهيئات في نظم القصايا وترتيبها للنتائج، فتعين المنطق على التخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض. فالمنطق، إذا، مر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها، ولكونه أمرًا صناعيًا استغني عنه في الأكثر. ولذلك تجد كثيرًا من فحول النظر في الخليفة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة علم المنطق، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله تعالى، فإن ذلك أعظم معنى. ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فتفضي بهم لطبع إلى حصول اوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه.

ثم من دون هذا الأمر الصناعي، الذي هو المنطق، مقدمة أخرى من التعليم وهي معرفة الألفاظ، ودالاتها على المعاني الذهنية تردها من مشافهة الرسوم بالكتاب ومشافهة اللسان بالخطاب. فلا بد أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك.

فأولاً: دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهي أخفها، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة، ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالها المعروفة في صناعة المنطق، ثم تلك المعاني مجردة في الفكر اشتراكًا يقتنص بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله

ومواهبه. وليس كل أحد يتجاوز هذه للمراتب بسرعة، ولا يقطع هذه الحجب في التعليم بسهولة، بل ربما وقف الذهب في حجب الألفاظ بالمناقشات أو عثر في اشتراك الأدلة بشغب الجدل والشبهات، فقعد عن تحصيل المطلوب. ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة إلا قليلاً ممن هداه الله.

فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك، فاطرح ذلك وانتبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه. وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه، واضعاً قدمك حيث وضعها أكابر النظر قبلك، متعرضاً للفتح من الله، كما فتح عليهم من رحمته وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون. فإذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك، وحصل الإمام الوسط الذي جعله الله من مقتضيات هذا الفكر وفطرك عليه كما قلناه. وحيث فارجع به إلى قوالب الأدلة وصورها، فأفرغه فيها ووفه حقه من القانون الصناعي، ثم اكسه صور الألفاظ وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البيان.

وأما إن وقفت عند المناقشة في الألفاظ والشبهة في الأدلة الصناعية وتمحيص صوابها من خطئها، وهذه أمور صناعية وضعية تستوي جهاتها المتعددة وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح، فلا تتميز جهة الحق منها، إذ جهة الحق إنما تستبين إذا كانت بالطبع، فيستمر ما حصل من الشك والارتباك، وتسدل الحجب على المطلوب وتقعد الناظر عن تحصيله. وهذا شأن الأكثر من النظر والتأخيرين، سيما من سبقت له عمحة في لسانه، فربطت على ذهنه، أو من حصل له شغف بالقانون المنطقي وتعصب له، فاعتقد أنه الذريعة إلى إدراك الحق بالطبع، فقع في الحيرة بين شبه الأدلة وشكوكها، ولا يكاد يخلص منها. والذريعة إلى إدراك الحق بالطبع إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه، إذا جرد عن جميع الأوهام وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى. وأما المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر، فيساوقه بذلك في الأكثر. فاعتبر ذلك واستمطر رحمة الله تعالى، متى أعوزك فهم المسائل، تشرق عليك أنواره بالإلهام إلى الصواب. واللغة الهادي إلى رحمته، وما العلم إلا من عند الله.

فصل

في أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل

اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات، كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة، وعلوم هي آلة ووسيلة لهذه العلوم، كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات، وكالمنطق للفلسفة. وربما كان آلة لعلم الكلام وأصول الفقه على طريقة المتأخرين.

فأما العلوم التي هي مقاصد، فلا حرج في توسعة الكلام فيها، وتفرع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار، فإن ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته وإيضاحاً لمعانيها المقصودة. وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالها، فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط. ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل، لأن ذلك يخرج بها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير. فكلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً، مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها. وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها، مع أن شأنها أهم، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضيقاً للعمر وشغلاً بما لا ينبغي.

وهذا كما فعله المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق، لا بل وأصول الفقه، لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها نقلاً واستدلالاً وأكثروا من التفاريع والمسائل بما أخرجها عن كونها آلة وصيرها مقصودة بذاتها. وربما يقع فيها لذلك أنظار ومسائل لا حاجة بها في العلوم المقصودة بالذات فتكون لأجل ذلك من نوع اللغو، وهي أيضاً مضرّة بالمتعلمين على الإطلاق، لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة أكثر من اهتمامهم بهذه الآلات والوسائل. فإذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل، فمتى يظفرون بالمقاصد، فلهذا يجب على المعلمين هذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها ولا يستكثروا من مسائلها ويتبهوا المتعلم على الغرض منها ويقفوا به عنده. فمن نزعت به همته بعد ذلك إلى شيء من التوغل، ورأى من نفسه قياماً بذلك وكفاية به فليختر لنفسه ما شاء من المراقي صعباً أو سهلاً. وكل ميسر لما خلق له.

فصل

في تعليم الولدان

واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه

اعلم أن تعليم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين، أخذ به أهل الملة ودرحوا عليه في جميع أمصارهم، لما يسبو فيه إلى القلوب من رسوخ الإيثار وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الأحاديث. وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبنى عليه ما يحصل بعده من الملكات.

وسبب ذلك أن تعليم الصغر أشد رسوخاً وهو أصل لما بعده، لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات. وعلى حسب الأساس وأساليه يكون حال ما ينبنى عليه واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان، باختلافهم باعتبار ما ينشأ عن ذلك التعليم من الملكات. فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارس بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه، لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب، إلى أن يجذق فيه أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعاً عن العلم بالجملة.

وهذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب ومن تبعهم من قرى البربر، أمم المغرب، في ولدانهم إلى أن يجاوزوا حد البلوغ إلى الشبيبة. وكذا في الكبير إذا راجع مدارس القرآن بعد طائفة من عمره. فهم لذلك أقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم. وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو، وهذا هو الذي يراعونه في التعليم. إلا أنه لما كان القرآن أصل ذلك وأسه ومنبع الدين والعلوم جعلوه أصلاً في التعليم. فلا يقتصرون لذلك عليه فقط، بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب والترسل، وأخذهم قواوين العربية وحفظها وتجويد الخط والكتاب.

ولا تختص عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه، بل عنايتهم فيه بالخط أكثر من جميعها، إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ إلى الشبيبة، وقد شدا بعض الشيء في العربية والشعر والبصر بهما، وبرز في الخط والكتاب وتعلق بأذبال العلم على الجملة، لو كان فيها سند لتعليم العلوم. لكنهم ينقطعون عند ذلك لانقطاع سند التعليم في آفاقهم، ولا يحصل بأيديهم إلا ما حصل من ذلك

التعليم الأول. وفيه كفاية لمن أرشده الله تعالى واستعداد إذا وجد المعلم.

وأما أهل إفريقية فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومدارسه قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها، إلا أن عنايتهم بالقرآن، واستظهار الولدان إياه، ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته أكثر مما سواه، وعنايتهم بالخط تبع لذلك. وبالجمله فطريقتهم في تعليم القرآن أقرب إلى طريقة أهل الأندلس، لأن سند طريقتهم في ذلك متصل بمشيخة الأندلس الذين أجازوا عند تغلب النصارى على شرق الأندلس، واستقروا بتونس، وعندهم أخذ ولدانهم بعد ذلك.

وأما أهل المشرق فيخلطون في التعليم كذلك على ما يبلغنا، ولا أدري بم عنايتهم منها. والذي ينقل لنا أن عنايتهم بدراسة القرآن وصحف العلم وقوانينه في زمن الشيعة، ولا يخلطونه بتعليم الخط، بل لتعليم الخط عندهم قانون ومعلمون له على انفراد، كما تعلم سائر الصنائع، ولا يتداولونها في مكاتب الصبيان. وإذا كتبوا لهم الألواح فبخط قاصر عن الإجابة، ومن أراد تعلم الخط فعلى قدر ما يسنح له بعد ذلك من الهمة في طلبه، ويتغيه من أهل صنعته.

فأما أهل إفريقية والمغرب، فأفادهم الاقتصار على القرآن القصور عن ملكة اللسان جملة، وذلك أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة لما أن البشر مصروفون عن الإتيان بمثله، فهم مصروفون لذلك عن الاستعمال على أساليبه والاحتذاء بها. وليس لهم ملكة في غير أساليبه، فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللسان العربي، وحظه الجمود في العبارات وقلة التصرف في الكلام وربما كان أهل إفريقية في ذلك أخف من أهل المغرب، لما يخلطون في تعليمهم القرآن بعبارات العلوم في قوانينها كما قلناه، فيقتدرون على شيء من التصرف ومحاذاة المثل بالمثل، إلا أن ملكتهم في ذلك قاصرة عن البلاغة، لما أن أكثر محفوظهم عبارات العلوم النازلة عن البلاغة كما سيأتي في فصله.

وأما أهل الأندلس فأفادهم التفنن في التعليم وكثرة رواية الشعر والترسل وممارسة العربية من أول العمر، حصول ملكة صاروا بها أعرف في اللسان العربي. وقصروا في سائر العلوم، لبعدهم عن مدارس القرآن والحديث الذي هو أصل العلوم وأساسها. فكانوا لذلك أهل خط وأدب بارع أو مقصر، على حسب ما يكون التعليم الثاني من بعد تعليم الصبا.

ولقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم،

وأعاد في ذلك وأبدأ، وقدم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم كما هو مذهب أهل الأندلس. قال: لأن الشعر ديوان العرب ويدعو إلى تقديمه وتقديم العربية في التعليم ضرورة، فساداً للغة، ثم ينتقل منه إلى الحساب فيتمرن فيه حتى يرى القوانين، ثم ينتقل إلى درس القرآن، فإنه ييسر عليه بهذه المقدمة.

ثم قال: ويا عقله أهل بلادنا في أن يؤخذ الصبي بكتاب الله في أول عمره، يقرأ ما لا يفهم وينصب في أمر، غيره أهم عليه منه.

قال: «ثم ينظر في أصول الدين ثم أصول الفقه ثم الجدل ثم الحديث وعلومه». ونهى مع ذلك أن يخلط في التعليم علماً، إلا أن يكون المتعلم قابلاً لذلك بجودة الفهم والنشاط. هذا ما أشار إليه القاضي، أبو بكر رحمه الله، وهو لعمرى مذهب حسن، إلا أن العوائد لا تساعد عليه وهي أملك بالأحوال ووجه ما اختصت به العوائد، من تقديم دراسة القرآن، إيثارة للتبرك أو الثواب، وخشية ما يعرض للولد في جنون الصا من الآفات والقواطع عن العلم، فيفوته القرآن، لأنه ما دام في الحجر منقاد للحكم. فإذا تجاوز البلوغ وانحل من ربة القهر، فربما عصفت به رياح الشبهة، فألقته ساحل البطالة، فيغتنمون في زمان الحجر وريقة الحكم تحصيل القرآن له لئلا يذهب خلواً منه. ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم، وقبوله التعليم، لكان هذا المذهب الذي ذكره القاضي أولى ما أخذ به أهل المغرب والمشرق. ولكن الله يحكم ما يشاء، لا معقب لحكمه سبحانه.

فصل

في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم

وذلك أن إرهاف الحد في التعليم مضر بالمتعلم، سيما في أصاغر الولد، لأنه من سوء الملكة. ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منرله. وصار عيالاً على غيره في ذلك، بن وكسلت النفس عن

اكتسب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعدد في أسفل السافلين.

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة الفهر ونال منها العسف، واعتبره في كل من يملك أمره عليه. ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به. وتجد ذلك فيهم استقراء. وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى إنهم يوصفون في كل ألق وعصر بالخرج، ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد، وسببه ما قلناه. فينبغي للمعلم في متعلمه والوالد في ولده أن لا يستبدوا عليهم في التأديب. وقد قال محمد بن أبي زيد في كتابه، الذي ألفه في حكم المعلمين والمتعلمين: "لا ينبغي لمؤدب الصبيان أن يزيد في ضربهم إذا احتاجوا إليه على ثلاثة أسواط شيئاً". ومن كلام عمر رضي الله عنه: "من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله". حرصاً على صون النفوس عن مذلة التأديب، وعلماً بأن المقدار الذي عينه الشرع لذلك أملك له، فإنه أعلم بمصلحته.

ومن أحسن مذاهب التعليم، ما تقدم به الرشيد لمعلم ولده. قال خلف الأحمر: بعث إلى الرشيد في تأديب ولده محمد الأمين فقال: "يا أحمـر إن أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمره قلبه، فصير يدك عليه مبسوطة وطاعته لك واجبة، فكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين. أقرئه القرآن وعلمه الأخبار ورواه الأشعار وعلمه السنن، ويصره بمواقع الكلام وبدنه وامنعه من الضحك إلا في أوقاته، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم، إذا دخلوا عليه، ورفع مجالس القواد، إذا حضروا مجلسه. ولا تمرن بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه، فتميت ذهنه. ولا تمنع في مسامحته، فيستحلي الفراغ ويألفه. وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدة والغلظة. انتهى".

فصل

في أن الرحلة في طلب العلوم

ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم

والسبب في ذلك أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما يتحلونه به من المذاهب والفضائل: تارة علماً وتعليماً وإلقاءً، وتارة محاكاة وتلقيناً بالباشرة. إلا أن حصول الملكات عن الباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات

ورسوخها. والاصطلاحات أيضًا في تعليم العلوم مغلطة على المتعلم، حتى لقد يظن كثير منهم أنها جزء من العلم. ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين. فلقاء أهل العلوم، وتعدد المشايخ، يفيد تمييز الاصطلاحات، بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرد العلم عنها ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصيل. وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في الملكات. ويصحح معارفه ويميزها عن سواها مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتهما من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم. وهذا لمن يسر الله عليه طرق العلم والهداية. فالرحلة لا بد منها في طلب العلم، لاكتساب الفوائد والكمال بقاء المشايخ ومباشرة الرجال. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فصل

في أن العلماء من بين البشر

أبعد عن السياسة ومذاهبها

والسبب في ذلك أنهم معتادون النظم الفكري والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن، أمورًا كلية عامة، ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا آفة ولا صنف من الناس. ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات. وأيضًا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها، بما اعتادوه من القياس الفقهي. فلا تزال أحكامهم وأنظارتهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر. أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك، كالأحكام الشرعية، فإما فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقلية، التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعودون في سائر أنظارتهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها.

ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبه في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور، فتكون العلماء، لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض،

إذا نظروا في السياسة، أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالهم فيقعون في الغلط كثيرًا ولا يؤمن عليهم. ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران، لأنهم ينزعون بثقوب أدهانهم، إلى مثل شأن الفقهاء، من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة فيقعون في الغلط. والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس، لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يعدي الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسابع لا يفارق البر عند المروج. قال الشاعر:

فلاتـوغلن إذا ما سـبحت فإن السـلامة في السـاحل
فيكون مـاً . من النظر في سياسته، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه، فيحسن معاشه وتندفع آفاه ومضاره، باستقامة نظره. وفوق كل ذي علم عليم. ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مألوفة العلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع، ربعها عن المحسوس، فإنها نظر في المعقولات الثواني. ولعل المواد فيها ما يناع تلك الأحكام وينافياها عند مراعاة التطبيق اليقيني. وأما النظر في المعقولات الأول، وهي التي تجريدها قريب، فليس كذلك، لأنها خيالية، وصور المحسوسات. حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

فصل

في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم

من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، وليس في العرب حملة علم، لا في العلوم الشرعية ولا في العلوم العقلية، إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبه، فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيعته، مع أن الملة عربية، وصاحب شريعته عربي. والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة، لمقتضى أحوال السذاجة والبداءة، وإنما أحكام الشريعة التي هي أوامر الله ونواهيه، كان الرجال ينقلونها في صدورهم، وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة، بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه. والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، ولا دفعوا إليه ولا دعته إليه الحاجة.

وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين وكانوا يسمون المختصين بحمل ذلك. ونقله القراء أي الذين يقرأون الكتاب وليسوا أميين، لأن الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عرباً، فقليل لحملة القرآن يومئذ قراء، إشارة إلى هذا. فهم قراء لكتاب الله والسنة المأثورة عن الله، لأنهم لم يعرفوا الأحكام الشرعية إلا منه. ومن الحديث، الذي هو في غالب موارد تفسير له وشرح قال ﷺ: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنتي»^(١). فلما، بعد النقل من لدن دولة الرشيد فما بعد احتيج إلى وضع التفسير القرآنية، وتقييد الحديث مخافة ضياعه، ثم احتيج إلى معرفة الأسانيد وتعديل الناقلين للتمييز بين الصحيح من الأسانيد وما دونه، ثم كثر استخراج أحكام الوقائع من الكتاب والسنة وفسد مع ذلك اللسان، فاحتيج إلى وضع القوانين النحوية، وصارت العلوم الشرعية كلها ملكات في الاستنباط والاستخراج والتنظير والقياس، واحتاجت إلى علوم أخرى هي وسائل لها: من معرفة قوانين العريه وقوانين ذلك الاستنباط والقياس والذب عن العقائد الإيمانية بالأدلة لكثرة البدع والإلحاد، فصارت هذه العلوم كلها علومًا ذات ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع.

وقد كنا قدمنا أن الصنائع من متحل الحضر، وأن العرب أبعد الناس عنها، فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد العرب عنها وعن سوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم أو من في معانهم من الموالي وأهل الحواضر، الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف، لأنهم أتوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس، فكان صاحب صناعة النحر سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم. وإنما ربوا في اللسان العربي، فاكسبوه بالمربي ومخلطة العرب، وصيروهم قوانين وفنًا لمن بعدهم.

وكذا حملة الحديث الذين حفظوه على أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربي لاتساع الفن بالعراق.

وكان علماء أصول الفقه كلهم عجمًا كما يعرف، وكذا حملة علم الكلام وكذا أكثر المفسرين. ولم يبق بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم. وظهر مصداق قوله ﷺ: «لو تعلق العلم

(١) صحيحه الألباني في الصحيحة (١٧٦١).

بأكتاف السماء، لتأله قوم من أهل فارس»^(١).

وأما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة فشغلهم الرياسة في الدولة العباسية وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم، والنظر فيه، فإنهم كانوا أهل الدولة وحاميتها وأولي سياستها، مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع. والرؤساء أبدًا يستنكفون عن الصنائع والمهن، وما يجبر إليها، ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين. وما زالوا يرون لهم حق القيام به، فإنه دينهم وعلومهم، ولا يحتقرون حملتها كل الاحتقار. حتى إذا خرج الأمر من العرب حملة وصار للعجم، صارت العلوم الشرعية غريبة النسبة عند أهل الملك، بما هم عليه من البعد عن نسبتها، وامتنع حملتها بما يرون أنهم بعداء عنهم مشتغلين بما لا يغني ولا يجدي عليهم، في الملك والسياسة كما ذكرناه في فصل المراتب الدينية. فهذا الذي قررناه هو السبب في أن حملة الشريعة أو عامتهم من العجم.

وأما العلوم العقلية أيضًا فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه. واستقر العلم كله صناعة، فاختصت بالعجم وتركها العرب، وانصرفوا عن انتحالها، فلم يحملها إلا العربون من العجم، شأن الصنائع كما قلناه أولاً. فلم يزل ذلك في الأمصار الإسلامية ما دامت الحضارة في العجم وبلادهم من العراق وخراسان وما وراء النهر. فلما خربت تلك الأمصار وذهبت منها الحضارة، التي هي سر الله في حصول العلم والصنائع، ذهب العلم من العجم جملة لما شملهم من البداوة. واختص العلم الأمصار الموفرة الحضارة. ولا أوفر اليوم في الحضارة من مصر فهي أم العالم وإيوان الإسلام وينبوع العلم والصنائع. وبقي بعض الحضارة فيما وراء النهر، لما هناك من حضارة بالدولة التي فيها، فلهم بذلك حصّة من العلوم والصنائع لا تنكر. وقد دلنا إلى ذلك كلام بعض علمائهم في تأليف، وصلت إلينا إلى هذه البلاد، وهو سعد الدين التفتازاني. وأما غيره من العجم، فلم نر لهم، من بعد الإمام ابن الخطيب ونصير الدين طوسي كلامًا يعول على نهايته في الإصابة. فاعتبر ذلك

(١) ذكره الألباني في صحيح الجامع (٢٥٨٠)، ومختصر صحيح مسلم (١٧٥١).

وتأمله تر عجبًا في أحوال الخليفة. والله يخلق ما يشاء لا إله إلا هو وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، وحسبنا الله ونعم الوكيل والحمد لله.

فصل

في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان

قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي

والسر في ذلك أن مباحث العلوم كلها إنما هي في المعاني الذهنية والخيالية، من بين العلوم الشرعية، التي هي أكثر مباحثها في الألفاظ وموادها من الأحكام المتلقاة من الكتاب والسنة ولغاتها المؤدية لها، وهي كلها في الخيال، وبين العلوم العقلية، وهي في الذهن. واللغات إنما هي ترجمان عما في الضمائر من تلك المعاني، يؤديها بعض إلى بعض بالمشافهة في المناظرة والتعليم، وممارسة البحث بالعلوم لتحصيل ملكتها بطول المران على ذلك. والألفاظ واللغات وسائط وحجب بين الضمائر، وروابط وختام عن المعاني. ولا بد في اقتناص تلك المعاني من ألفاظها لمعرفة دالاتها اللغوية عليها، وجودة الملكة لناظر فيها، وإلا فيعتاص عليه اقتناصها زيادة على ما يكون في مباحثها الذهنية من الاعتياص. وإذا كانت ملكته في تلك الدلالات راسخة، بحيث يتبادر المعاني إلى ذهنه من تلك الألفاظ عند استعمالها، شأن البديهي والجبلي، زال، ذاك الحجاب بالجملة بين المعاني والفهم، أو خف، ولم يبق إلا معاناة ما في المعاني من المباحث فقط.

هذا كله إذا كان التعليم تلقينًا وبالخطاب والعبارة. وأما إن احتاج المتعلم إلى الدراسة والتقييد بالكتاب ومشافهة الرسوم الخطية من الدواوين بمسائل العلوم، كان هنالك حجاب آخر بين الخط ورسومه في الكتاب، وبين الألفاظ المقولة في الخيال. لأن رسوم الكتابة لها دلالة خاصة على الألفاظ المقولة. وما لم تعرف تلك الدلالة تعذرت معرفة العبارة، وإن عرف بملكة قاصرة كانت معرفتها أيضًا قاصرة، ويزداد على الناظر والمتعلم بذلك حجاب آخر بينه وبين مطلوبه، من تحصيل ملكات العلوم أعوص من الحجاب الأول. وإذا كانت ملكته في الدلالة اللفظية والخطية مستحكمه ارتفعت الحجب بينه وبين المعاني. وصار إنما يعاني فهم مباحثها فقط. هذا شأن المعاني مع الألفاظ والخط بالنسبة إلى كل لغة. والمتعلمون لذلك في الصغر أشد استحكامًا للملكاتهم.

ثم إن الملة الإسلامية لما اتسع ملكها واندرجت الأمم في طيها ودرست علوم الأولين

بنبوتها وكتابتها، وكانت أمة النزعة والشعار، فأخذ الملك والعزة وسخرية الأمم لهم بالحضارة والتهذيب وصيروا علومهم الشرعية صناعة، بعد أن كانت نقلاً فحدثت فيهم للمكات، وكثرت الدواوين والتأليف، وتشوفوا إلى علوم الأمم. فنقلوها بالترجمة إلى علومهم وأفرغوها في قالب أنظارهم، وجردوها من تلك اللغات الأعجمية إلى لسانهم وأربوا فيها على مداركهم، وبقيت تلك الدفاتر التي بلعتهم الأعجمية نسيًا منسيًا وطللاً مهجورًا وهباءً منثورًا. وأصبحت العلوم كلها بلغة العرب، ودواوينها المسطرة بخطهم، واحتاج القائلون بالعلوم إلى معرفة الدلالات اللفظية والخطية في لسانهم دون ما سواه من الألسن، لدروسها وذهاب العناية بها. وقد تقدم لنا أن اللغة ملكة في اللسان، وكذا الخط صناعة ملكتها في اليد، فإذا تقدمت في اللسان ملكة العجمة، صار مقصرًا في اللغة العربية، لما قدمناه من أن الملكة إذا تقدمت في صناعة بمحل، فقل أن يجد صاحبها ملكة في صناعه أخرى، وهو ظاهر. وإذا كان مقصرًا في اللغة العربية ودلالاتها اللفظية والخطية اعتاص عليه فهم المعاني منها كما مر. إلا أن تكون ملكة العجمة السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية، كأصاغر أبناء العجم الذين يربون مع العرب قبل أن تستحكم عجمتهم، فتكون اللغة العربية كأنها السابقة لهم، ولا يكون عندهم تقصير في فهم المعاني من العربية. وكذا أيضًا شأن من سبق له تعلم الخط الأعجمي قبل العربي. ولهذا نجد الكثير من علماء الأعاجم في دروسهم ومجالس تعليمهم يعدلون عن نقل التفاسير من الكتب إلى قراءتها ظاهرًا يخفون بذلك عن أنفسهم مؤونة بعض الحجب ليقرّب عليهم تناول المعاني. وصاحب الملكة في العبارة والخط مستغن عن ذلك، بتام ملكته، وإنه صار له فهم الأقوال من الخط، والمعاني من الأقوال، كالجبلية الراسخة، وارتفعت الحجب بينه وبين المعاني. وربما يكون الدءوب على التعليم والمران على اللغة، وممارسة الخط يفضيان بصاحبها إلى تمكن الملكة، كما نجده في الكثير من علماء الأعاجم، إلا أنه في النادر. وإذا قرن بنظيره من علماء العرب وأهل طبقته منهم، كان باع العربي أطول وملكته أقوى، لما عند المستعجم من الفتور بالعجمة السابقة التي يؤثر القصور بالضرورة ولا يعترض ذلك بما تقدم بأن علماء الإسلام أكثرهم العجم، لأن المراد بالعجم هنالك عجم النسب لتداول الحضارة فيهم التي قررنا أنها سبب لانتحال الصنائع والملكات ومن جملتها العلوم وأما عجمة اللغة فليست من ذلك، وهي المرادة هنا. ولا يعترض

ذلك أيضًا مما كان لليونانيين في علومهم من رسوخ القدم فإنهم إنما تعلموها من لغتهم السابقة لهم وخطهم المتعارف بينهم. والأعجمي المتعلم للعلم في الملة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه، ومن غير خطه الذي يعرف ملكته. فلهذا يكون له ذلك حجابًا كما قلناه. وهذا عام في جميع أصناف أهل اللسان الأعجمي من الفرس والروم والترك والبربر والفرنج، وسائر من ليس من أهل اللسان العربي.

وفي ذلك آيات للمتوسمين. لماء الإسلام أكثرهم العجم، لأن المراد بالعجم هنالك عجم النسب لتداول الحضارة فيهم التي قررنا أنها سبب لانتحال الصنائع والملكات ومن جملتها العلوم. وأما عجمة اللغة فليست من ذلك، وهي المرادة هنا. ولا يعترض ذلك أيضًا عما كان لليونانيين في علومهم من رسوخ القدم فإنهم إنما تعلموها من لغتهم السابقة لهم وخطهم المتعارف بينهم. والأعجمي المتعلم للعلم في الملة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه، ومن غير خطه الذي يعرف ملكته. فلهذا يكون له ذلك حجابًا كما قلناه. وهذا عام في جميع أصناف أهل اللسان الأعجمي من الفرس والروم والترك والبربر والفرنج، وسائر من ليس من أهل اللسان العربي. وفي ذلك آيات للمتوسمين.

فصل

في علوم اللسان العربي

أركانه أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب. ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة. وتتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام، حسبما يتبين في الكلام عليها فتًا فتًا. والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو، إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة. وكان من حق علم اللغة التقدم، لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها، لم تتغير بخلاف الإعراب الدال على الإسناد والمسند والمُسند إليه، فإنه تغير بالجملة ولم يبق له أثر. فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة، وليست كذلك اللغة. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

علم النحو

اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده. وتلك العبارة فعل لسانی ناشئ، عن القصد بإفادة الكلام، فلا بد أن نصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان. وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم. وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني. مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول من المجرور أعني المضاف، ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال أي الحركات إلى الذوات من غير تكلف ألفاظ أخرى. وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب. وأما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لا بد له من ألفاظ تخصه بالدلالة، ولذلك نجد كلام العجم في مخاطباتهم أطول مما نقدره بكلام العرب. وهذا هو معنى قوله ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً»^(١). فصار للحروف في لغتهم والحركات والميآت، أي الأوضاع، اعتبار في الدلالة على المقصود غير متكلفين فيه لصناعة يستفيدون ذلك منها. إنها هي ملكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا.

فلما جاء الإسلام. وفارقوا الحجاز لطلب الملك، الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمتعرين من العجم. والسمع أبو الملكات اللسانية، ففسدت بما ألقى إليها مما يغيرها، لجنوحها إليه باعتياد السمع. وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد بها، فينغلق القرآن والحديث على المفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة، شبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه. مثل أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، والمبتدأ مرفوع. ثم رأوا تغير الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعراباً، وتسمية الموجب لذلك التغير عاملاً وأمثال ذلك. وصارت كلها اصطلاحات خاصة بهم، فقيدها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة، واصلحوا على

(١) ضعيف بهذا اللفظ، والصحيح عند البخاري (٢٩٧٧) ومسلم في المساجد (٥٢٢) بلفظ: «بعثت بجوامع الكلم...» الحديث.

تسميتها بعلم النحو.

وأول من كتب فيها أبو الأسود الدؤلي من بني كنانة، ويقال بإشارة علي عليه السلام. لأنه رأى تغير الملكة، فأشار عليه بحفظها، ففرع إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة المستقرأة، ثم كتب فيها الناس من بعده إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي أيام الرشيد، أحوج ما كان الناس إليها، لذهاب تلك الملكة من العرب. فهذب الصناعة وكمل أبوابها.

وأخذها عنه سيبويه، فكمل تفاريعها واستكثر من أدلتها وشواهدا، ووضع فيها كتابه المشهور، الذي صار إمامًا لكل ما كتب فيها من بعده. ثم وضع أبو علي الفارسي وأبو القاسم الزجاج كتابًا مختصرًا للمتعلمين، يحذون فيها حذر الإمام في كتابه.

ثم طال الكلام في هذه الصناعة وحدث الخلاف بين أهلها، في الكوفة والبصرة: المصيرين القديمين للعرب. وكثرت الأدلة والحجج بينهم، وتنايت الطرق في التعليم، وكثر الاختلاف في إعراب كثير من آي القرآن، باختلافهم في تلك القواعد، وطال ذلك على المتعلمين. وجاء المتأخرون بمذاهبهم في الاختصار، باختصروا كثيرًا من ذلك الطول مع استيعابهم لجميع ما نقل، كما فعله ابن مالك في كتاب التسهيل وأمثاله، أو اقتصارهم على المبادئ للمتعلمين، كما فعله الزمخشري في المفصل وابن الحاجب في المقدمة له. وربما نظموا ذلك نظمًا مثل ابن مالك في الأرجوزتين الكبرى والصغرى، وابن معطي في الأرجوزة الألفية. وبالجملية فالتأليف في هذا الفن أكثر من أن تحصى أو يحاط بها، وطرق التعليم فيها مختلفة، فطريقة المتقدمين مغايرة لطريقة المتأخرين. والكوفيون والبصريون والبغداديون والأندلسيون مختلفة طرقهم كذلك.

وقد كادت هذه الصناعة أن تؤذن بالذهاب لما رأينا من النقص في سائر العلوم والصنائع بتناقص العمران، ووصل إلينا بالمغرب هذه العصور ديوان من مصر، منسوب إلى جمال الدين ابن هشام من علمائها، استوفى فيه أحكام الإعراب مجملية ومفصلة. وتكلم على الحروف والمفردات والجمل، وحذف ما في الصناعة من التكرار في أكثر أبوابها وسماه بالمغني في الإعراب. وأشار إلى نكت إعراب القرآن كلها وضبطها بأبواب وفصول وقواعد انتظمت سائرهما، فوقفنا منه على علم جم يشهد بعلو قدره في هذه الصناعة ووفور بضاعته منها، وكأنه ينحو في طريقته منحى نحاة أهل الموصل، الذين اقتفوا أثر ابن جني واتبعوا مصطلح تعليمه، فأتى من ذلك شيء عجيب دال

على قوة ملكته واطلاعه. والله يزيد في الخلق ما يشاء

علم اللغة

هذا العلم هو بيان الموضوعات اللغوية. وذلك أنه لما فسدت ملكة اللسان العربي، في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب، واستنبطت القوانين لحفظها كما قلناه. ثم استمر ذلك الفساد بملاسة العجم ومخالطتهم، حتى تأذى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم، ميلاً مع هجنة المتعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية، فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين، خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فشمّر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين. وكان سابق الحلبة في ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي. ألف فيها كتاب العين، فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلها، من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي.

وتأتى له حصر ذلك بوجوه عديدة حاصرة، وذلك أن جملة الكلمات الثنائية تخرج من جميع الأعداد على التوالي من واحد إلى سبعة وعشرين، وهو دون نهاية حروف المعجم بواحد. لأن الحرف الواحد منها يؤخذ مع كل واحد من السبعة والعشرين، فتكون سبعة وعشرين كلمة ثنائية. ثم يؤخذ الثاني مع الستة والعشرين كذلك. ثم الثالث والرابع. ثم يؤخذ السابع والعشرون مع الثامن والعشرين، فيكون واحداً، فتكون كلها أعداداً على التوالي الأعداد من واحد إلى سبعة وعشرين، فتجمع كما هي بالعمل المعروف عند أهل الحساب وهو أن تجمع الأول مع الأخير وتضرب المجموع في نصف العدد. ثم تضاعف، لأجل قلب الثنائي، لأن التقديم والتأخير بين الحروف معتبر في التركيب، فيكون الخارج جملة الثنائيات.

وتخرج الثلاثيات من ضرب عدد الثنائيات فيما يجتمع من واحد إلى ستة وعشرين على التوالي العدد، لأن كل ثنائية تزيد عليها حرفاً، فتكون ثلاثية. فتكون الثنائية بمنزلة الحرف الواحد مع كل واحد من الحروف الباقية، وهي ستة وعشرون حرفاً، بعد الثنائية، فتجمع من واحد إلى ستة وعشرين على التوالي العدد، ويضرب فيه جملة الثلاثيات ثم تضرب الخارج في ستة، جملة مقلوبات الكلمة الثلاثية، فيخرج مجموع تركيبها من حروف المعجم. وكذلك في الرباعي

والخماسي. فأنحصرت له التراكيب بهذا الوجه، ورتب أبوابه على حروف المعجم بالترتيب المتعارف. واعتمد فيه ترتيب المخارج، فبدأ بحروف الحلق، ثم ما بعده من حروف الحنك ثم الأضراس، ثم الشفة، وجعل حروف العلة آخرًا، وهي الحروف الهوائية. وبدأ من حروف الحلق بالعين، لأنه الأقصى منها. فذلك سمي كتابه بالعين، لأن المتقدمين كانوا يذهبون في تسمية دواوينهم إلى مثل هذا، وهو سميت بأول ما يقع فيه من الكلمات والألفاظ. ثم بين المهمل منها من المستعمل، وكان المهمل في الرباعي والخماسي أكثر لقلة استعمال العرب له لثقله، ولحق به الثنائي لقلة دورانه، وكان الاستعمال في الثلاثي أغلب، فكانت أوضاعه أكثر لدورانه. وضمن الخليل ذلك كله في كتاب العين واستوعبه أحسن استيعاب وأوفاه.

وجاء أبو بكر الزبيدي وكتب لهشام المؤيد بالأندلس، في المائة الرابعة، فاختصره مع المحافظة على الاستيعاب وحذف منه المهمل كله، وكثيرًا من شواهد المستعمل، ولخصه للحفظ أحسن تلخيص.

وألّف الجوهري من المشاركة، كتاب الصحاح على الترتيب المتعارف لحروف المعجم، فجعل البداية منها بالهمزة وجعل الترجمة بالحروف على الحرف آخر من الكلمة، لاضطرار الناس في الأكثر إلى أواخر الكلم، فيجعل ذلك بابًا. ثم يأتي بالحروف أول الكلمة، على ترتيب حروف المعجم أيضًا، ويترجم عليها بالفصول إلى آخرها. وحصر اللغة اقتداءً بحصر الخليل.

ثم ألّف فيها من الأندلسيين ابن سيده من أهل دانية، في دوله علي بن مجاهد، كتاب المحكم على ذلك المنحى من الاستيعاب، وعلى نحو ترتيب كتاب العين. وزاد فيه التعرض لاشتقاقات الكلم وتصاريقها، فجاء من أحسن الدواوين. ولخصه محمد بن أبي الحسين صاحب المستنصر من ملوك الدولة الحفصية بتونس. وقلب ترتيبه إلى ترتيب كتاب الصحاح في اعتبار أواخر الكلم وبناء التراجم عليها، فكانا توأمي رحم وسليلي أبوة.

ولكرّاع من أئمة اللغة كتاب المنجد، ولابن دريد كتاب الجمهرة ولابن الأنباري كتاب الزاهر.

هذه أصول كتب اللغة فيما علمناه. وهناك مختصرات أخرى مخصصة بصنف من الكلم ومستوعبة لبعض الأبواب أو لكلها، إلا أن وجه الحصر فيها خفي، ووجه الحصر في تلك حلي

من قبل التراكيب كما رأيت.

ومن الكتب الموضوعية أيضًا في اللغة كتاب الزمخشري في المجاز، وسماه أساس البلاغة، بين فيه كل ما تجوزت به العرب من الألفاظ، فيما تجوزت به من المدلولات، وهو كتاب شريف الإفادة.

ثم لما كانت العرب تضع الشيء لمعى على العموم، ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظًا أخرى خاصة. بها، فرق ذلك عندنا، بين الوضع والاستعمال، واحتاج الناس إلى فقه في اللغة عزيز المأخذ، كما وضع الأبيض بالوضع العام لكل ما فيه بياض، ثم اختص ما فيه بياض من الخيل بالأشهب، ومن الإنسان بالأزهر، ومن العنم بالأملاح، حتى صار استعمال الأبيض في هذه كلها لحنًا وخروجًا عن لسان العرب. واختص بالتأليف في هذا المنحى الثعالبي، وأفرده في كتاب له سماه فقه اللغة، وهو من أكد ما يأخذ به اللغوي نفسه، أن يحرف استعمال العرب عن مواضعه. فليس معرفة الوضع الأول بكاف في التركيب، حتى يشهد له استعمال العرب لذلك. وأكثر ما يحتاج إلى ذلك الأديب في فني نظمه ونثره، حذرًا من أن يكثر لحنه في الموضوعات اللغوية في مفرداتها وتراكيبها، وهو أشد من اللحن في الإعراب وافحش. وكذلك ألف بعض المتأخرين في الألفاظ المشتركة وتكفل بحصرها، وإن لم يبلغ إلى النهاية في ذلك، فهو مستوعب للأكثر.

وأما المختصرات الموجودة في هذا الفن، المخصوصة بالتداول من اللغة الكثير الاستعمال، تسهيلًا لحفظها على الطالب، فكثيرة مثل الألفاظ لابن السكيت والفصيح لشعلب وغيرهما. وبعضها أقل لغة من بعض لاختلاف نظرهم في الأهم على الطالب للمحفظ. والله الخلاق العليم، لا رب سواه.

فصل

واعلم أن النقل الذي ثبت به اللغة، إنما هو النقل عن العرب أنهم استعملوا هذه الألفاظ لهذه المعاني، لا نقل إنهم وضعوها لأنه متعذر ويعيد، ولم يعرف أحد منهم. وكذلك لا تثبت اللغات بقياس ما لم نعلم استعماله، على ما عرف استعماله في ماء العنب، باعتبار الإسكار الجامع. لأن شهادة الاعتبار في باب القياس إنما يدركها الشرع الدال على صحة القياس من أصله. وليس لنا مثله في اللغة إلا العقل، وهو محكم، وعلى هذا جمهور الأئمة. وإن مال إلى القياس فيها القاضي

وابن سريج وغيرهم. لكن القول بنفيه أرجح. ولا تنوهم أن إثبات اللغة في باب الحدود اللفظية، لأن الحد راجع إلى المعاني ببيان أن مدلول اللفظ المجهول الخفي هو مدلول الواضح المشهور، واللغة إثبات أن اللفظ كذا، لمعنى كذا، والفرق في غاية ظهور.

فصل

علم البيان

هذا العلم حادث في الملة بعد علم العربية واللغة، وهو من العلوم اللسانية، أنه متعلق بالألفاظ وما تفيده. ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني. وذلك أن الأمور التي يقصد المتكلم بها إفادة السامع من كلامه هي: إما تصور مفردات تسند ويسند إليها ويفضي بعضها إلى بعض، والدلالة على هذه هي المفردات من الأسماء والأفعال والحروف، وأما تمييز المسندات من المسند إليها والأزمنة، وبدل عليها بتغير الحركات وهو الإعراب وأبنية الكلمات. وهذه كلها هي صناعة النحو. ويبقى من الأمور المكتنفة بالواقعات، المحتاجة للدلالة، أحوال المتخاطبين أو الفاعلين، وما يقتضيه حال الفعل، وهو محتاج إلى الدلالة عليه، لأنه من تمام الإفادة، وإذا حصلت للمتكلم فقد بلغ غاية الإفادة من كلامه. وإذا لم يشتمل على شيء منها، فليس من جنس كلام العرب، فإن كلامهم واسع، ولكل مقام عندهم مقال يختص به بعد كمال الإعراب والإبانة.

ألا ترى أن قولهم: «زيد جاءني» مغاير لقولهم: «جاءني زيد» من قبل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلم. فمن قال: جاءني زيد، أفاد أن اهتمامه بالمجيء، قبل الشخص المسند إليه، ومن قال: زيد جاءني، أفاد أن اهتمامه بالشخص، قبل المجيء المسند. وكذا التعبير عن أجزاء الجملة، بما يناسب المقام، من موصول أو مبهم أو معرفة.

وكذا تأكيد الإسناد على الجملة، كقولهم: زيد قائم، وإن زيدًا قائم، وإن زيدًا لقائم، متغايرة كلها في الدلالة، وإن استوت من طريق الإعراب، فإن الأول العاري عن التأكيد إنما يفيد الخالي الذهن، والثاني المؤكد بـ «إن» يفيد المتردد، والثالث يفيد المنكر، فهي مختلفة. وكذلك تقول: جاءني الرجل، ثم تقول مكانه بعينه جاءني رجل إذا قصدت بذلك التنكير تعظيمه، وأنه رجل لا يعادله أحد من الرجال.

ثم الجملة الإسنادية تكون خبرية، وهي التي لها خارج تطابقه أولاً، وإنشائية وهي التي لا

خارج لها كالطلب وأنواعه. ثم قد يتعين ترك العاطف بين الجملتين إذ كان للثانية محل من الإعراب: فيتزل بذلك منزلة التابع المفرد نعمًا أو نوكيدًا أو بدلًا بلا عطف، أو يتعين العطف إذا لم يكن للثانية محل من الإعراب. ثم يقتضي المحل الإطناب أو الإيجاز فيورد الكلام عليهما. ثم قد يدل باللفظ ولا يراد مسطوقه ويراد لازمه إن كن مفردًا، كما تقول: زيد أسد، فلا تريد حقيقة الأسد لمنطوقه، وإنما تريد شجاعته اللازمة وتسندها إلى زيد، وتسمى هذه استعارة.

وقد تريد باللفظ المركب الدلالة على ملرومه، كما تقول: زيد كثير رماد القدور، وتريد به ما لزم ذلك عنه من الجود وقرى الضيف، لأن كثرة الرماد ناشئة عنهما، فهي دالة عليهما. وهذه كلها دلالة زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركب، وإنما هي هيئات وأحوال للواقعات جعلت للدلالة عليها أحوال وهيئات في الألفاظ كل بحسب ما يقتضيه مقامه، فاشتمل هذا العلم المسمى بالبيان على البحث عن هذه الدلالات التي للهيئات والأحوال والمقامات، وحل على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: يبحث فيه عن هذه الهيئات والأحوال، التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال، ويسمى علم البلاغة.

والصنف الثاني: يبحث فيه عن الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه وهي الاستعارة والكناية كما قلناه ويسمى علم البيان.

وألقوا بهما صنفًا آخر، وهو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التتميق: إما بسجع يفصده، أو تجنيس يشابه بين ألفاظه، أو ترصيع يقطع أوزانه، أو تورية عن المعنى المقصود لإيهام معنى أخفى منه، لاشتراك اللفظ بينهما أو طباق بالتقابل بين الأضداد، وأمثال ذلك، ويسمى عندهم علم البديع.

وأطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم البيان، وهو اسم الصنف الثاني، لأن الأقدمين أول ما تكلموا فيه. ثم تلاحت مسائل الفن واحدة بعد أخرى، وكسب فيها جعفر بن يحيى والجاحظ وقدامة وأمثالهم أملاء غير وافية فيها.

ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئًا فشيئًا إلى أن منحض السكاكي زبدته وهذب مسائله ورتب أبوابه، على نحو ما ذكرناه آنفًا من الترتيب، وألف كتبه المسمى بالمفتاح في النحو

والتصريف والبيان، فجعل هذا الفن من بعض أجزائه. وأخذ المتأخرون من كتابه، ولخصوا منه أمهات هي المتداولة لهذا العهد، كما فعله السكاكي في كتاب التبيان، وابن مالك في كتاب المصباح، وجلال الدين القزويني في كتب الإيضاح والتلخيص، وهو أصغر حجماً من الإيضاح، والعناية به لهذا العهد، عند أهل المشرق، في الشرح والتعليم منه أكثر من غيره.

وبالجملة فالمشاركة على هذا الفن أقوم من المغاربة، وسببه والله أعلم أنه كمال في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في وفور العمران. والمشرق أوفر عمراناً من المغرب كما ذكرناه. أو نقول لعناية العجم وهم معظم أهل المشرق، كتفسير الزمخشري، وهو كله مني على هذا الفن وهو أصله. وإنما اختص بأهل المغرب من أصنافه علم البديع خاصة، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وفرعوا له ألفاً وعددوا أبواباً ونوعوا أنواعاً. وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب، وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ، وأن علم البديع سهل المأخذ. وصعبت عليهم مأخذ البلاغة والبيان لدقة أنظارهما وغموض معانيهما فتجافوا عنها.

ومن ألف في البديع من أهل إفريقية ابن رشيق، وكتاب العمدة له مشهور. وجرى كثير من أهل إفريقية والأندلس على منحاها. واعلم أن ثمرة هذا الفن إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن، لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكمال، مع الكلام فيها يختص بالألفاظ، في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن إدراكه. وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه.

فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مبلغه أعلى مقاماً في ذلك، لأنهم فرسان الكلام وجهابذته، والذوق عندهم، موجود بأوفر ما يكون وأصح. وأحوج ما يكون إلى هذا الفن المفسرون، وأكثر تفاسير المتقدمين غفل منه، حتى ظهر جار الله الزمخشري ووضع كتابه في التفسير، وتبع آي القرآن بأحكام هذا الفن، بما يبدي البعض من إعجازه، فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير، لولا أنه يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة. ولأجل هذا ينحاماه كثير من أهل السنة، مع وفور بضاعته من البلاغة. فمن أحكم عقائد السنة وشارك في هذا الفن بعض المشاركة، حتى يقتدر على الرد عليه من جنس كلامه، أو يعلم أنها بدعة

فيعرض عنها ولا تضره في معتقده، فإنه يتعين عليه النظر في هذا الكتاب، للظفر بشيء من الإعجاز، مع السلامة من البدع والأهواء. والله الهادي من يشاء إلى سواء السبيل.

فصل

علم الأدب

هذا العلم لا موضوع له، ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها. وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجادة في فني المنظوم والمثور، على أساليب العرب ومناحيهم، فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الكلمة، من شعر عالي الطبقة وسجع متساو في الإجادة ومسائل من اللغة والنحو، ماثلة أثناء ذلك، متفرقة، يستقري منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية، مع ذكر بعض من أيام العرب، يفهم به ما يقع في أشعارهم منها. وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة. والمقصود بذلك كله أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب وأساليبهم ومناحي بلاغتهم إذا تصفحه، لأنه لا تحصل الملكة من حفظه إلا بعد فهمه، فيحتاج إلى تقديم جميع ما يتوقف عليه فهمه.

ثم إنهم إذا أرادوا حد هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث. إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب إلا ما ذهب إليه المتأخرون عند كلفهم بصناعة البديع من التورية في أشعارهم وترسلهم بالاصطلاحات العلمية، فاحتاج صاحب هذا الفن حينئذ إلى معرفة اصطلاحات العلوم، ليكون قائماً على فهمها. وسمعا من شيوخنا في مجالس التعيم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين وهي: أدب الكاتب لابن قتيبة وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي، وما سوى هذه الأربعة فتع لها وفروع عنها. وكتب المحدثين في ذلك كثيرة.

وكان الغناء في الصدر الأول من أجزاء هذا الفن، لما هو تابع للشعر، إذ الغناء إنما هو تلحينه. وكان الكتاب والفضلاء من الخواص في الدولة العباسية يأخذون أنفسهم به، حرصاً على تحصيل أساليب الشعر وفنونه، فلم يكن انتحاله قادحاً في العدالة والمروءة. وقد ألف القاضي أبو

الفرج الأصهباني وهو ما هو، كتابه في الأغاني، جمع فيه أخبار العرب وأشعارهم وأنسابهم وأيامهم ودولهم. وجعل مبناه على الغناء في المائة صوت التي اختارها المغنون للرشيده، فاستوعب فيه ذلك أتم استيعاب وأوفاه. ولعمري إنه ديوان العرب وجامع أشات المحاسن التي سلفت لهم، في كل فن من فنون الشعر والتاريخ والعناء وسائر الأحوال، ولا يعدل به كتاب في ذلك فيما نعلمه، وهو الغاية التي يسمو إليها الأديب ويقف عندها، وأنى له بها. ونحن الآن نرجع بالتحقيق على الإحمال فيما تكلمنا عليه من علوم اللسان. والله الهادي للصواب.

فصل

في أن اللغة ملكة صناعية

اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان، للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب غمام الملكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب. فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة، للتعبير به عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حيثئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة. والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالاً. ومعنى الحال أنه صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة.

فالمتكلم من العرب حين كانت ملكته اللغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل حيله، وأساليبهم في مخاطبتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها، فيلقنها أولاً، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك. ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم.

هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال. وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع أي بالملكة الأولى التي أخذت عنهم، ولم يأخذوها عن غيرهم. ثم فسدت هذه الملكة لحضر بمخالطتهم الأعاجم. وسبب فسادها أن الناشئ من الجيل، صار يسمع في العبارة عن المقاصد كصفات أخرى غير الكيفيات التي كانت

للعرب، فيعبر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كيفيات العرب أيضًا، فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه، فاستحدث ملكة وكانت باقصة عن الأولى. وهذا معنى فساد اللسان العربي.

ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات العربية وأصرحها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم. ثم من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبني كنانة وغطفان وبني أسد وبني تميم. وأما من بعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمر المجاورين للأمم الفرس والروم والحبشة، فلم تكن بغتهم تامة الملكة بمخالطة الأعاجم. وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الأعاجم بلغاتهم في الصحة ولفساد عند أهل الصناعة العربية. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

فصل

في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة

مغايرة للغة مضر ولغة حمير

وذلك أنا نجدها في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضري، ولم يفقد منها إلا دلالة الحركات على تعين الفاعل من المفعول، فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير وبقرائن تدل على خصوصيات المقاصد. إلا أن البيان والبلاغة في اللسان المضري أكثر وأعرق، لأن الألفاظ بأعيانها دالة على المعاني بأعيانها. ويبقى ما تقتضيه الأحوال ويسمى بساط الحال محتاجًا إلى ما يدل عليه. وكل معنى لا بد وأن تكتفه أحوال تخصه، فيجب أن تعتبر تلك الأحوال في تأدية المقصود لأنها صفاته، وتلك الأحوال في جميع الألسن أكثر ما يدل عليها بالألفاظ تخصها بالوضع. وأما في اللسان العربي فإنما يدل عليها بأحوال وكيفيات، في تراكيب الألفاظ وتأليفها، من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب. وقد يدل عليها بالحروف غير المستقلة. ولذلك تفاوتت طبقات الكلام في اللسان العربي بحسب تفاوت الدلالة على تلك الكيفيات كما قدمناه، فكان الكلام العربي لذلك أوجز وأقل ألفاظًا وعبارة من جميع الألسن.

وهذا معنى قوله ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً»^(١). واعتبر ذلك بما يحكى عن عيسى بن عمر وقد قال له بعض النحاة: «إني أجد في كلام العرب تكراراً في قولهم: زيد قائم، وإن زيداً قائم، وإن زيداً لقائم والمعنى واحد». فقال له: إن معانيها مختلفة، فالأول: لإفادة الخالي الذهن من قيام زيد، والثاني: لمن سمعه فتردد فيه، والثالث: لمن عرف بالإصرار على إنكاره فاختلفت الدلالة باختلاف الأحوال.

وما زالت هذه البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد. ولا تلتفت في ذلك إلى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت، وأن للسان العربي فساد، اعتباراً بما وقع أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه. وهي مقالة دسها التشيع في طباعهم، وألقاها القصور في أفئدتهم، وإلا فتحن نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تنزل في موضوعاتها الأولى، التعبير عن المقاصد والتعاون فيه بتفاوت الإبانة موجود في كلامهم لهذا العهد، وأساليب لسان وفنونه من النظم والنثر موجودة في مخاطبتهم، وفيهم الخطيب المصقع في محافلهم ومجامعهم، والشاعر انطلق على أساليب لغتهم. والدوق الصحيح والطبع السليم شاهدان بذلك. ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم فقط، الذي لزم في لسان مضر طريقة واحدة ومهيئاً معروفاً وهو الإعراب، وهو بعض من أحكام اللسان، وإنما وقعت العناية بلسان مضر، لما فسد بمخالطتهم الأعاجم، حين استولوا على ممالك العراق والشم ومصر والمغرب، وصارت ملكه على غير الصورة التي كانت أولاً، فانقلب لغة أخرى.

وكان القرآن منزلاً به ولحديث النبوي منقولاً بلغته وهما أصلاً الدين والملة، فخشي تناسيها وانغلاق الأفهام عنهما بفقدان اللسان الذي تنزلاً به، فاحتيج إلى تدوين أحكامه ووضع مقاييسه واستباط قوانينه. وصار علماً ذا فصول وأبواب ومقدمات ومسائل، سماه أهله بعلم النحو، وصناعة العربية، فأصبح فناً محفوظاً وعلماً مكتوباً وسلمنا إلى فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ راقياً.

ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه، نعتاض عن الحركات الإعرابية التي فسدت في دلالتها بأمور أخرى وكيفيات موحودة فيه، فتكون لها قوانين تخصها.

(١) سبق تخريجه.

ولعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر، فليست اللغات وملكانها مجاناً. ولقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري بهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته تشهد بذلك الأنقال الموجودة لدينا خلافاً لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة، ويلتمس إجراء اللغة الحميرية على مقاييس اللغة المضرية وقوانينها، كما يزعم بعضهم في اشتقاق "القييل" في اللسان الحميري أنه من القول وكثير من شبهاء هذا، وليس ذلك بصحيح. ولغة حمير لغة أخرى مغايرة للغة مضر في الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها، كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر، إلا أن العناية بلسان مضر، من أجل الشريعة كما قلناه، حل ذلك على الاستنباط والاستقراء، وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه.

ومما وقع في لغة هذا الجيل العربي لهذا العهد، حيث كانوا من الأقطار شأنهم في النطق بالقاف، فإسهم لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار، كما هو مذكور في كتب العربية، أنه من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى. وما ينطقون بها أيضاً من مخرج الكاف، وإن كان أسفل من موضع القاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هي، بل يميئون بها متوسطة بين الكاف والقاف، وهو موجود للجيل أجمع حيث كانوا من غرب أو شرق، حتى صار ذلك علامة عليهم من بين الأمم والأجيال ومختصاً بهم لا يشاركون فيها غيرهم. حتى إن من يريد التعرب والانتساب إلى الجيل والدخول فيها يحاكيهم في النطق بها.

وعندهم أنه إنما يتميز العربي الصريح من الدخيل في العروبية والحضري بالنطق بهذه القاف. ويظهر بذلك أنها لغة مضر بعينها، فإن هذا الجيل الباقيين معظمهم ورؤساؤهم شرقاً وغرباً في ولد منصور بن عكرمة بن حصصة بن قيس بن عيلان من سليم بن منصور، ومن بني عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور. وهم لهذا العهد أكثر الأمم في المعمور وأغلبهم، وهم من أعقاب مضر، وسائر الجيل معهم من بني كهلان، في النطق بهذه القاف، أسوة. وهذه اللغة لم يبتدعها هذا الجيل بل هي متوارثة فيهم متعاقبة، ويظهر من ذلك أنها لغة مضر الأولين، ولعلها لغة النبي ﷺ بعينها.

وقد ادعى ذلك فقهاء أهل البيت وزعموا أن من قرأ في أم القرآن: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

بغير القاف التي لهذا الجيل فقد لحن وأفسد صلاته، ولم أدر من أين جاء هذا، فإن أهل الأمصار أيضاً لم يستحدثوها، وإنما تناقلوها من لحن سلفهم وكان أكثرهم من مضر لما نزلوا الأمصار من لدن الفتح. وأهل الجيل أيضاً لم يستحدثوها، إلا أنهم أبعد من مخالطة الأعاجم من أهل الأمصار. فهذا يرحح، فيما يوحد من اللغة لديهم، أنه من لغة سلفهم. هذا مع اتفاق أهل الجيل كلهم شرقاً وغرباً في النطق بها، وأنها الخاصية التي يتميز بها العربي من الهجين والحضري.

والظاهر أن هذه القاف التي ينطق بها أهل الجيل العربي البدوي هو من مخرج القاف عند أولهم من أهل اللغة، وأن مخرج القاف متسع، فأوله من أعلى الحنك وآخره مما يلي الكاف. فالنطق بها من أعلى الحنك هو لغة الأمصار، والنطق بها مما يلي الكاف هي لغة هذا الجيل البدوي. وبهذا يندفع ما قلناه أهل البيت من فساد الصلاة بتركها في أم القرآن، فإن فقهاء الأمصار كلهم على خلاف ذلك. وبعيد أن يكونوا أهملوا ذلك، فوجهه ما قلناه. نعم نقول إن الأرحح والأولى ما ينطق به أهل الجيل البدوي لأن تواترها فيهم كما قدمناه، شاهد بأن لغة الجيل الأول من سلفهم، وأنها لغة النبي ﷺ.

ويرجح ذلك أيضاً إدغامهم لها في الكاف لتقارب المخرجين. ولو كانت كما ينطق بها أهل الأمصار من أصل الحنك، لما كانت قريبة المخرج من الكاف، ولم تدغم. ثم إن أهل العربية قد ذكروا هذه القاف القريبة من الكاف، وجهي التي ينطق بها أهل الجيل البدوي من العرب لهذا العهد، وجعلوها متوسطة بين مخرجي القاف والكاف. على أنها حرف مستقل، وهو بعيد. والظاهر أنها من آخر مخرج القاف لاتساعه كما قلناه. ثم إنهم يصرحون باستهجانها واستقباحه كأنهم لم يصح عندهم أنها لغة الجيل الأول. وفيما ذكرناه من اتصال نطقهم بها، لأنهم إنما ورثوها من سلفهم جيلاً بعد جيل، وأنها شعارهم الخاص بهم، دليل على أنها لغة ذلك الجيل الأول، ولغة النبي ﷺ كما تقدم ذلك كله.

وقد يزعم زاعم أن هذه القاف التي ينطق بها أهل الأمصار ليست من هذا الحرف، وأنها إنما جاءت من مخالطتهم للمعجم، وإنهم ينطقون بها كذلك، فليست من لغة العرب. ولكن الأقيس كما قدمناه من أنها حرف واحد متسع المخرج. فتفهم ذلك. والله الهادي المبين.

فصل

في أن لغة أهل الحضر والأمصار

لغة قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر

اعلم أن عرف التخاطب في الأمصار وبين الحضر ليس بلغة مضر القديمة، ولا بلغة أهل الجبل، بل هي لغة أخرى قائمة بنفسها بعيدة عن لغة مضر وعن لغة هذا الجبل العربي الذي لعهدنا، وهي عن لغة مضر أبعد.

فأما أنها لغة قائمة بنفسها فهو ظاهر، يشهد له ما فيها من التباين الذي بعد عن صناعة أهل النحر لحنًا وهي مع ذلك تختلف باختلاف الأمصار في اصطلاحاتهم، فلغة أهل المشرق مباينة بعض الشيء للغة أهل المغرب، وكذا أهل الأندلس معهما، وكل منهم متوصل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عما في نفسه. وهذا معنى اللسان واللغة. وفقدان الإعراب ليس بضائر لهم كما قلناه في لغة العرب لهذا العهد.

وأما أنها أبعد عن اللسان الأول من لغة هذا الجبل، فلأن البعد عن اللسان إنما هو بمخالطة العجمة. فمن خالط العجم أكثر كانت لغته عن ذلك اللسان الأصلي أبعد، لأن الملكة إنما تحصل بالتعليم كما قلناه. وهذه ملكة ممتزجة من الملكة الأولى التي كانت للعرب ومن الملكة الثانية التي للعجم. فعلى مقدار ما يسمعه من العجمة ويرى عليه يبعدون عن الملكة الأولى. واعتبر ذلك في أمصار إفريقية والمغرب والأندلس والمشرق. أما إفريقية والمغرب، فخاطبت العرب فيها البرابرة من العجم لوفور عمرانها بهم، ولم يكذب يخلو عنهم مصر ولا جبل، فعلمت العجمة فيها على اللسان العربي الذي كان لهم، وصارت لغة أخرى ممتزجة. والعجمة فيها أغلب لما ذكرناه، فهي عن اللسان الأول أبعد. وكذا المشرق لما غلب العرب على أمم من فارس والترك فخالطوهم، وتداولت بينهم لغاتهم في الأكره والفلاحين والسبي الذين اتخذوهم خولاً ودايات وأظانًا ومراضع، ففسدت لغتهم بفساد الملكة حتى انقلبت لغة أخرى.

وكذا أهل الأندلس مع عجم الجلالقة والإفرنجية. وصار أهل الأمصار كلهم من هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم، تخالف لغة مضر ويخالف أيضًا بعضها بعضًا كما نذكره، وكأنها لغة أخرى لاستحكام ملكتها في أجيالهم. والله يخلق ما يشاء ويقدر.

فصل

في تعلم اللسان المضري

اعلم أن ملكة اللسان المضري، لهذا العهد، قد ذهبت وفسدت. ولغة أهل الجبل كلهم مغايرة للغة مصر التي نزل بها القرآن، وإنما هي لغة أخرى من امتزاج العجمة بها كما قدمناه. إلا أن اللغات لما كانت ملكات كما مر كان تعلمها ممكناً، شأن سائر الملكات. ووجه التعليم لمن ينبغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الحاربي على أساليبهم من القرآن والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضاً في سائر فنونهم، حتى ينزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقن العبارة عن المقاصد منهم، ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره على حسب عباراتهم، وتآليف كلماتهم، وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم، فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال، ويزداد بكثرتها رسوخاً وقوة. ويحتاج مع ذلك إلى سلامة الطبع والفهم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال. والذوق يشهد بذلك، وهو ينشأ ما بين هذه الملكة والطبع السليم فيهما كما يذكر بعد. وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جودة المقول المصوغ نظماً ونثراً. ومن حصل على هذه الملكات، فقد حصل على لغة مضر، وهو الناقد الصير بالبلاغة فيها، وهكذا ينبغي أن يكون تعلمها. والله يهدي من يشاء بفضلته وكرمه.

فصل

في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة عربية

ومستغنية عنها في التعليم

والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة. فهو علم بكيفية، لا نفس كيفية. فليست نفس الملكة، إنما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علماً، ولا يحكمها عملاً. مثل أن يقول بصير بالخياطة، غير محكم للمكتها، في التعبير عن بعض أنواعها: الخياطة هي أن تدخل الخيط، في خرت الإبرة، ثم تغرزها في لفقي الثوب مجتمعين. وتخرجها من الجانب الآخر بمقدار كذا، ثم تردّها إلى حيث ابتدأت، وتخرجها قدام منفذها الأول

بمطرح ما بين الثقلين الأولين، ثم يتمادى على وصفه إلى آخر العمل، ويعطي صورة الحبك والتثبيت والتفتيح وسائر أنواع الخياطة وأعمالها. وهو إذا طوّل أن يعمل ذلك بيده لا يحكم منه شيئاً.

وكذا لو سئل عالم بالنجارة عن تفصيل الخشب فيقول: هو أن تضع المنشار على رأس الخشبة وتمسك بطرفه، وآخر قبالتك ممسك بطرفه الآخر وتتعاقدانه بينكما، وأطرافه المضرسة المحددة تقطع ما مرت عليه داهية وجائية، إلى أن ينتهي إلى آخر الخشبة. وهو لو طوّل بهذا العمل أو شيء منه لم يحكمه.

وهكذا العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها، فإن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل وليس هو نفس العمل. وكذلك تجد كثيراً من جهابذة النحاة، والمهرة في صناعة العربية المحيطين علماً بتلك القوانين، إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو في مودته أو شكوى ظلامة أو قصد من قصوده، أخطأ فيها الصواب وأكثر من اللحن، ولم يجد تأليف الكلام لذلك، والعبارة عن المقصود فيه على أساليب اللسان العربي. وكذا نجد كثيراً ممن يحسن هذه الملكة ويمجد الفنين من المنظوم والمثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية.

فمن هنا يعلم أن تلك الملكة هي غير صناعة العربية، وأنها مستغنية عنها بالجملة. وقد نجد بعض المتأخرين في صناعة الإعراب بصيراً بحال هذه الملكة، وهو قليل واتفاقي، وأكثر ما يقع للمحالطين لكتاب سيبويه. فإنه لم يقتصر على قوانين الإعراب فقط، بل ملأ كتابه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم وعباراتهم، فكان فيه جزء صالح من تعليم هذه الملكة، فتجد العاكف عليه والمحصل له، قد حصل على حظ من كلام العرب واندرج في محفوظه في أماكنه ومفصل حاجاته. وتنبيهه لشأن الملكة، فاستوفى تعليمها، فكان أبلغ في الإفادة.

ومن هؤلاء المخالطين لكتاب سيبويه من يغفل عن التفطن لهذا، فيحصل على علم اللسان صناعة ولا يحصل عليه ملكة. وأما المخالطون لكتب المتأخرين العارية من ذلك، إلا من القوانين النحوية، مجردة عن أشعار العرب وكلامهم، فقلما يشعرون لذلك بأمر هذه الملكة أو يتنبهون لشأنها، فتجدهم يحسبون أنهم قد حصلوا على رتبة في لسان العرب، وهم أبعد الناس عنه. وأهل صناعة العربية بالأندلس ومعلموها أقرب إلى تحصيل هذه الملكة وتعليمها ممن سواهم، لقيامهم

فيها على شواهد العرب وأمثالهم، والتفقه في الكثير من التراكيب في مجالس تعليمهم، فيسبق إلى المبتدئ كثير من الملكة أثناء التعليم، فتنتطبع النفس بها وتستعد إلى تحصيلها وقبولها.

وأما من سواهم من أهل المغرب وإفريقية وغيرهم، فأجروا صناعة العربية مجرى العلوم بحثًا، وقطعوا النظر عن التفقه في تراكيب كلام العرب، إلا إن أعربوا شاهدًا أو رجحوا مذهبًا، من جهة الاقتضاء الذهني، لا من جهة محامل اللسان وتراكيبه. فأصبحت صناعة العربية كأها من جملة قوانين المنطق العقلية أو الجدل، وبعدت عن مناحي اللسان وملكته وأفاد ذلك حملتها في هذه الأمصار وآفاقها البعد عن الملكة بالكلية، وكأنهم لا ينظرون في كلام العرب. وما ذلك إلا لعدولهم عن البحث في شواهد اللسان وتراكيبه وتمييز أساليبه، وغفلتهم عن المران في ذلك للمتعلم، فهو أحسن ما تفيده الملكة في اللسان.

وتلك القوانين إنما هي وسائل للتعليم، لكنهم أجروها على غير ما قصد بها، وأصاروها علمًا بحثًا وبعدوا عن ثمرتها. وتعلم ما قررناه في هذا الباب، أن حصول ملكة اللسان العربي إنما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب، حتى يرسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبهم فينسج هو عليه. ويتنزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم، حتى حصلت له الملكة المستقرة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم والله مقدر الأمور كلها، والله أعلم بالغيب.

فصل

في تفسير لفظة الذوق في مصطلح أهل البيان

وتحقيق معناه وبيان أنها لا تحصل غالبًا للمستعربين من العجم

اعلم أن لفظة الذوق يتداولها المعتنون بصون البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان. وقد مر تفسير البلاغة، وأنها مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه، بخواص يقع للتراكيب في إفادة ذلك. فالتكلم بلسان العرب والبليغ فيه يتحرى الهيئة المفيدة لذلك، على أساليب العرب وأنحاء مخاطبتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده، فإذا اتصلت معاناته لذلك بمخالطة كلام العرب، حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب، حتى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيبًا غير جارٍ على ذلك المنحى، مجه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلا بما استفاده من حصول هذه الملكة. فإن الملكات

إذا استقرت ورسخت في محالها ظهر كأنها طبيعة وجبلة لذلك المحل. ولذلك يظن كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات، أن الصواب للعرب في لغتهم إعرابًا وبلاغة أمر طبيعي. ويقول: كانت العرب تنطق بالطبع وليس كذلك، وإنما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي أنها جبلة وطبع.

وهذه الملكة كما تقدم إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استبسطها أهل صناعة البيان فإن هذه القوانين إنما تفيد علمًا بذلك اللسان، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها، وقد مر ذلك. وإذا تقرر ذلك فملكة البلاغة في السان تهدي البليغ إلى وجود النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم. ولو رام صاحب هذه الملكة حيدًا عن هذه السيل المعينة والتراكيب المخصوصة، لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه، لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده. وإذا عرض عليه الكلام، حائذًا عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه وبجه، وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم. وإنما يعجز عن الاحتجاج بذلك، كما تصنع أهل القوانين النحوية والبيانية، فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء. وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب، حتى يصير كواحد منهم.

ومثاله: لو فرضنا صبيًا من صبيانهم، نشأ وربى في جبلهم، فإنه يتعلم لغتهم ويحكم شأن الإعراب والبلاغة فيها، حتى يستولي على غايتها. وليس من العلم القانوني في شيء، وإنما هو بحصول هذه الملكة في لسانه ونطقه. وكذلك تحصل هذه الملكة لمن بعد ذلك الجيل، بحفظ كلامهم وأشعارهم وخطبهم والمداومة على ذلك، بحيث يحصل الملكة ويصير كواحد ممن نشأ في جبلهم وربى بين أحيائهم. والقوانين بمعزل عن هذا. واستعير لهذه الملكة، عندما ترسخ وتستقر، اسم الذوق الذي اصطلاح عليه أهل صناعة البيان والذوق إنما هو موضوع لإدراك الطعوم. لكن لما كان محل هذه الملكة في اللسان، من حيث النطق بالكلام، كما هو محل لإدراك الطعوم، استعير لها اسمه. وأيضًا فهو وجداني اللسان، كما أن الطعوم محسوسة له، فقليل له ذوق.

وإذا تبين لك ذلك، علمت منه أن الأعاجم الداخلين في اللسان العربي الطارئین عليه المضطرين إلى النطق به لمخالطة أهله، كالفرس والروم والترك بالشرق وكالبربر بالمغرب، فإنه لا

يحصل لهم هذا الذوق لقصور حفظهم في هذه الملكة التي قررنا أمرها، لأن قصاراهم بعد طائفة من العمر وسبق ملكة أخرى إلى اللسان، وهي لغاتهم، أن يعتنوا بما يتداوله أهل المصر بينهم في المحاورة من مفرد ومركب، لما يضطرون إليه من ذلك.

وهذه الملكة قد ذهبت لأهل الأمصار، وبعثوا عنها كما تقدم. وإنما لهم في ذلك ملكة أخرى وليست هذه ملكة اللسان المطلوبة. ومن عرف أحكام تلك الملكة من القوانين المسطرة في الكتب، فليس من تحصيل الملكة في شيء، إنما حصل أحكامها كما عرفت. وإنما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتیاد والتكرار لكلام العرب. فإن عرض لك ما تسمعه، من أن سيويه والفراسي والزنجشري وأمثلهم من فرسان الكلام كانوا أعجاءاً مع حصول هذه الملكة لهم، فاعلم أن أولئك القوم الذين نسمع عنهم إنما كانوا عجمًا في نسبهم فقط. أما المربي والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم، فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها، وكأنهم في أول نشأتهم بمنزلة الأصغر من العرب الذين نشئوا في أحياهم، حتى أدركوا كنه اللغة وصاروا من أهلها. فهم وإن كانوا عجمًا في النسب فليسوا بأعاجم في اللغة والكلام، لأنهم أدركوا اللغة في عفواها واللغة في شبابها، ولم تذهب آثار الملكة منها ولا من أهل الأمصار. ثم عكفوا على الممارسة والممارسة لكلام العرب حتى استولوا على غايته.

واليوم الواحد من العجم، إذا خالط أهل اللسان العربي بالأمصار، فأول ما يجد تلك الملكة المقصودة من اللسان العربي ممتحية الآثار. ويحد ملكتهم الخاصة بهم ملكة أخرى مخالفة لملكه اللسان العربي. ثم إذا فرضنا أنه أقبل على الممارسة لكلام العرب وأشعارهم بالممارسة والحفظ ليستفيد تحصيلها، فقل أن يحصل له ما قدمناه من أن الملكة إذا سبقتها ملكة أخرى في المحل، فلا تحصل إلا ناقصة مخدوشة. وإن فرضنا عجميًا في النسب سلم من مخالطة اللسان العجمي بالكلية، وذهب إلى تعلم هذه الملكة بالحفظ والممارسة، فربما يحصل له ذلك، لكنه من الدور بحيث لا يخفى عليك بما تقرر. وربما يدعي كثير ممن ينظر في هذه القوانين البيانية حصول هذا الذوق له بها، وهو غلط أو معالطة، وإنما حصلت له الملكة إن حصلت في تلك القوانين البيانية، وليست من ملكة العبارة في شيء. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فصل

في أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون

في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم

ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأعسر

والسبب في ذلك ما يسبق إلى المتعلم، من حصول ملكة منافية للملكة المطلوبة، بها سبق إليه من اللسان الحضري الذي أفادته العجمة، حتى نزل بها اللسان عن ملكته الأولى إلى ملكة أخرى هي لغة الحضرة لهذا العهد ولهذا نجد المعلمين يذهبون إلى المسابقة بتعليم اللسان للولدان. وتعتقد النحاة أن هذه المسابقة بصناعتهم، وليس كذلك، وإنما هي بتعليم هذه الملكة بمخالطة اللسان وكلام العرب. نعم صناعة النحو أقرب إلى مخالطة ذلك. وما كان من لغت أهل الأمصار أعرق في العجمة وأبعد عن لسان مضر قصر بصاحبه عن تعلم اللغة المصرية وحصول ملكتها لتمكن المنافسة حيثنذ. واعتبر ذلك في أهل الأمصار.

فأهل إفريقية والمغرب لما كانوا أعرق في العجمة وأبعد عن اللسان الأول، كان لهم قصور تام في تحصيل ملكته بالتعليم. ولقد نقل ابن الرقيق أن بعض كتاب القيروان كتب إلى صاحب له: يا أخي ومن لا عدمت فقد، أعلمني أبو سعيد كلاماً أنك كنت ذكرت أنك تكون مع الذين تأتي، وعاقنا اليوم فلم يتهياً لنا الخروج. وأما أهل المنزل الكلاب من أمير الشين فقد كذبوا هذا باطلاً، ليس من هذا حرفاً واحداً. وكتابي إليك وأنا مشتاق إليك إن شاء الله. وهكذا كانت ملكتهم في اللسان الحضري، وسببه ما ذكرنا.

وكذلك أشعارهم كانت بعيدة عن الملكة نازلة عن الطبقة، ولم تزل كذلك، لهذا العهد. ولهذا ما كان لإفريقية من مشاهير الشعراء، إلا ابن رشيق وابن شرف. وأكثر ما يكون فيها الشعراء طارئین عليها، ولم تزل طبقتهم في البلاغة حتى الآن ماثلة إلى القصور. وأهل الأندلس أقرب منهم إلى تحصيل هذه الملكة، بكثرة معاناتها وامتلأتهم من المحفوظات اللغوية نظماً ونثراً. وكان فيهم ابن حيان المؤرخ إمام أهل الصناعة في هذه الملكة ورافع الراية لهم فيها، وابن عبد ربه والقسطلي وأمثالهم من شعراء ملوك الطوائف، لما زحرت فيها بحار اللسان والأدب وتداول ذلك فيهم مئين من السنين، حتى كان الانقراض والجللاء أيام تغلب النصرانية. وشغلوا عن

تعلم ذلك، وتناقص العمران فتناقص لذلك شأن الصنائع كلها، فقصرت الملكة فيهم عن شأنها حتى بلغت الحضيض.

وكان من آخرهم صالح بن شريف، ومالك بن المرحل من تلاميذ الطبقة الإشبيلية سبته وكانت دولة بني الأحمر في أولها، وألقت الأندلس أفلاذ كبدها، من أهل تلك الملكة بالجللاء إلى العدو، من عدوه إشبيلية إلى سبته، ومن شرق الأندلس إلى إفريقية. وم يلبثوا إلى أن انقضوا وانقطع سند تعليمهم في هذه الصناعة، لعسر قبول العدو لها وصعوبتها عليهم، بعوج ألسنتهم ورسوخهم في العجمة البربرية، وهي منافية لما قلناه.

ثم عادت الملكة من بعد ذلك إلى الأندلس كما كانت، ونجم بها ابن سيرين وابن جابر وابن الجباب وطبقتهم، ثم إبراهيم الساحلي الطويجن وطبقته، وقفاهم ابن الخطيب من بعدهم الهالك لهذا العهد شهيداً سعاية أعدائه. وكان له في اللسان ملكة لا تدرك وأتبع أثره تلميذه من بعده.

وبالجملة فشان هذه الملكة بالأندلس أكثر، وتعليلها أسر وأسهل، بما هم عليه لهذا العهد كما قدمنا من معاناة علوم اللسان ومحافظة عليهم عليها وعلى علوم الأدب وسند تعليمها. ولأن أهل اللسان العجمي الذين تفسد ملكتهم إنما هم طارئون عليهم. وليست عجمتهم أصلاً للغة أهل الأندلس والبربر في هذه العدو، وهم أهلها ولسانهم لسانها إلا في الأمصار فقط. وهم فيها منغمسون في بحر عجمتهم ورطانتهم البربرية، فيصعب عليهم تحصيل الملكة اللسانية بالتعليم بخلاف أهل الأندلس.

واعتبر ذلك بحال أهل المشرق لعهد الدولة الأموية والعباسية، فكان شأنهم شأن أهل الأندلس في تمام هذه الملكة وإجادتها، لعددهم لذلك العهد عن الأعاجم ومخالطتهم إلا في القليل. فكان أمر هذا: أنه في ذلك العهد أفوم، وكان فحول الشعراء والكتاب لعهدهم أوفر لتوفر العرب وأبنائهم بالمشرق.

وانظر ما اشتمل عليه كتاب الأغني من نظمهم ونثرهم، فإن ذلك الكتاب هو كتاب العرب وديوانهم، وفيه لغتهم وأخبارهم وأيامهم، وملتهم العربية وسير نبيهم ﷺ وآثار خلفائهم وملوكهم، وأشعارهم وغناؤهم وسائر مغانيهم له، فلا كتاب أوعب منه لأحوال العرب وبقي أمر هذه الملكة مستحكماً في المشرق في الدولتين، وربما كانت فيهم أبلغ ممن سواهم ممن كان في

الجاهلية كما تذكره بعد. حتى تلاشى أمر العرب ودرست لعنتهم وفسد كلامهم وانقضى أمرهم ودولتهم، وصار الأمر للأعاجم والملك في أيديهم والتغلب لهم. وذلك في دولة الديلم والسلجوقية. وخالطوا أهل الأمصار وكثروهم فامتلات الأرض بلغاتهم، واستولت العجمة على أهل الأمصار والخواضر حتى بعدوا عن اللسان العربي وملكته، وصار متعلمها منهم مقصرًا عن تحصيلها. وعلى ذلك نجد لسانهم لهذا العهد في فني المنظوم والمنثور، وإن كانوا مكثرين منه. والله يخلق ما يشاء ويختار، والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق لا رب سواه.

فصل

في انقسام الكلام إلى فني النظم والنثر

اعلم أن لسان العرب وكلامهم على فنين في الشعر المنظوم، وهو الكلام الموزون المقفى ومعناه الذي تكون أوزانه كلها على روي واحد وهو القافية. وفي النثر وهو الكلام غير الموزون، وكل واحد من الفنين يشتمل على فنون ومذاهب في الكلام.

فأما الشعر، فمنه المدح والهجاء والثناء. وأما النثر فمنه السجع الذي يؤتى به قطعًا، ويلتزم في كل كلمتين منه قافية واحدة يسمى سجعًا، ومنه المرسل، وهو الذي يطلق فيه الكلام إطلاقًا ولا يقطع أجزاء، بل يرسل إرسالًا من غير تقييد بقافية ولا غيرها. ويستعمل في الخطب والدعاء وترغيب الجمهور وترهيبهم.

وأما القرآن وإن كان من المنثور إلا أنه خارج عن الوصفين وليس يسمى مرسلًا مطلقًا ولا مسجعًا. بل تفصيل آيات ينتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها. ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها، ويشي من غير التزام حرف يكون سجعًا ولا قافية، وهو معنى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ تَزَلَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَبِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر: ٢٣]، وقال: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ﴾ وتسمى آخر الآيات فيه فواصل، إذ ليست أسجاعًا، ولا التزم فيها ما يلتزم في السجع، ولا هي أيضًا قواف. وأطلق اسم المثنائي على آيات القرآن كلها على العموم لما ذكرناه، واختصت بأمر القرآن للغنية فيها كالنجم للثريا، ولهذا سميت السبع المثنائي.

وانظر هذا ما قاله المفسرون في تعليل تسميتها بالثاني، يشهد لك الحق برحمان ما قلناه. واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون أساليب تختص به عند أهله لا تصلح للفن الآخر، ولا نستعمل فيه، مثل النسيب المختص بالشعر، واحمد والدعاء المختص بالخطب، والدعاء المختص بالمخاطبات وأمثال ذلك. وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموارينه في المنثور من كثرة الأسجاع، والتزام التقفية وتقديم النسيب بين يدي الأعراض. وصار هذا المنثور إذا تأملته من باب الشعر وفنه، ولم يفترقا إلا في الوزن. واستمر المتأخرون من الكتاب على هذه الطريقة واستعملوها في المخاطبات السلطانية، وقصروا الاستعمال في هذا المنثور كله على هذا الفن الذي ارتضوه، وخلطوا الأساليب فيه، وهجروا المرسل وتناسوه وخصوصاً أهل الشرق. وصارت المخاطبات السلطانية لهذا العهد عند الكتاب العقل جارية على هذا الأسلوب الذي أشرنا إليه، وهو غير صواب من جهة البلاغة، لما يلاحظ في تطبيق الكلام على مقتضى الحال، من أحوال المخاطب والمخاطب.

وهذا الفن المنثور المقفى أدخل المتأخرون فيه أساليب الشعر، فوجب أن تنزه المخاطبات السلطانية عنه، إذ أساليب الشعر تباح فيها اللوذية وخلط الجذ بالهزل، والإطناب في الأوصاف وضرب الأمثال وكثرة التشبيهات والاستعارات، حيث لا تدعو لذلك كله ضرورة في الخطاب. والتزام التقفية أيضاً من اللوذية والترين وجلال الملك والسلطان، وخطب الجمهور عن الملوك بالترغيب والترهيب ينافي ذلك وبيانه. والمحمود في المخاطبات السلطانية الترسل، وهو إطلاق الكلام وإرساله من غير تسجيع إلا في الأقل النادر. وحيث ترسله الملكة إرسالاً من غير تكلف له، ثم إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فإن المقامات مختلفة، ولكل مقام أسلوب يخصه من إطناب أو إيجاز أو حذف أو إثبات أو تصريح أو إشارة وكناية واستعارة.

وأما إجراء المخاطبات السلطانية على هذا النحو الذي هو على أساليب الشعر فمذموم، وما حمل عليه أهل العصر إلا استيلاء العجمة على ألسنتهم، وقصورهم لذلك عن إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فمجزؤوا عن الكلام المرسل لبعد أمد في البلاغة وانفساح خطوته. وولعوا بهذا المسجع، يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود، ومقتضى الحال فيه. ويجبرونه بذلك القدر من الترين بالإسجاع والألقاب البديعية، ويغفلون عما سوى ذلك. وأكثر

من أخذ بهذا الفن وبالف فيه في سائر أنحاء كلامهم كتاب المشرق وشعراؤه لهذا العهد، حتى إنهم ليخلون بالإعراب في الكلمات والتصريف، إذا دخلت لهم في تجنيس أو مطابقة، لا يجتمعان معها، فيرجحون ذلك الصنف من التجنيس. ويدعون الإعراب ويفسدون بنية الكلمة عما تصادف التجنيس. فتأمل ذلك وانتقد بما قدمناه لك، تقف على صحة ما ذكرناه. والله الموفق للصواب، بمنه وكرمه، والله تعالى أعلم.

فصل

في أنه لا تتفق الإجابة في فني المنظوم

والمنثور معاً إلا للأقل

والسبب في ذلك أنه كما يبناه ملكة في اللسان، فإذا سبقت إلى محله ملكة أخرى، قصرت بالمحل عن تمام الملكة اللاحقة. لأن قبول الملكات وحصولها للطبائع التي على الفطرة الأولى أسهل وأيسر. وإذا تقدمتها ملكة أخرى كانت منازعة لها في المدة القابلة وعائقة عن سرعة القبول، فوقعت المنافاة وتعذر التمام في الملكة. وهذا موجود في الملكات الصناعية كلها على الإطلاق. وقد برهنا عليه في موضعه بنحو من هذا البرهان. فاعتبر مثله في اللغات، فإنها ملكات اللسان، وهي بمنزلة الصناعة.

وانظر من تقدم له شيء، من العجمة، كيف يكون قاصراً في اللسان العربي أبداً. فالأعجمي الذي سبقت له اللغة الفارسية لا يستولي على ملكة اللسان العربي، ولا يزال قاصراً فيه ولو تعلمه وعلمه. وكذا البربري والرومي والإفرنجي قل أن تجد أحداً منهم محكماً لملكة اللسان العربي. وما ذلك إلا لما سبق إلى ألسنتهم من ملكة اللسان الآخر، حتى إن طالب العلم من أهل هذه الألسن إذا طلبه بين أهل اللسان العربي ومن كتبهم جاء مقصراً في معارفه عن الغاية والتحصيل، وما أتى إلا من قبل اللسان. وقد تقدم لك من قبل أن الألسن واللغات شبيهة بالصنائع. وقد تقدم لك أن الصنائع وملكانها لا تردحم. وإن من سبقت له إجابة في صناعة فقل أن يجيد أخرى أو يستولي فيها على الغاية. والله خلقكم وما تعلمون.

فصل

في صناعة الشعر ووجه تعلمه

هذا الفن من فنون كلام العرب وهو المسمى بالشعر عندهم، ويوجد في سائر اللغات، إلا أنا الآن إنما نتكلم في الشعر الذي للعرب. فإن أمكن أن يجد فيه أهل الألسن الأخرى مقصودهم من كلامهم، وإلا فلكل لسان أحكام في البلاغة تخصه. وهو في لسان العرب غريب النزعة عزيز المنحى، إذ هو كلام مفصل قطعاً قطعاً، متساوية في الوزن، متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة. وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتاً، ويسمى الحرف الأخير الذي تتفق فيه رؤياً وقافية، ويسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة. وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه، حتى كأنه كلام وحده، مستقل عما قبله وما بعده. وإذا أفرد كان تاماً في بابه في مدح أو نسيب أو رثاء، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك البيت ما يستقل في إفادته. ثم يستأنف في البيت الآخر كلاماً آخر كذلك، ويسترد للخروج من فن إلى فن ومن مقصود إلى مقصود، بأن يوطئ المقصود الأول ومعانيه، إلى أن يناسب المقصود الثاني، ويبعد الكلام عن التناثر. كما يستطرد من النسيب إلى المدح، ومن وصف البيداء والطلول، إلى وصف الركاب أو الخيل أو الطيف، ومن وصف الممدوح إلى وصف قومه وعساكره، ومن التفجع والعزاء في الرثاء إلى التأيين وأمثال ذلك.

ويراعى فيه اتفاق القصيدة كلها في الوزن الواحد، حذراً من أن يتساهل الطبع في الخروج من وزن إلى وزن يقاربه. فقد يخفى ذلك من أجل المقاربة على كثير من الناس. ولهذه الموازين شروط وأحكام تضمنها علم العروض. وليس كل وزن يتفق في الطبع استعملته العرب في هذا الفن، وإنما هي أوزان مخصوصة يسميها أهل تلك الصناعة البحور. وقد حصروها في خمسة عشر بحراً، بمعنى أنهم لم يجدوا للعرب في غيرها من الموازين الطبيعية نظماً.

واعلم أن فن الشعر من بين الكلام كان شريفاً عند العرب، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم وشاهد صوابهم وخطئهم، وأصلاً يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم. وكانت ملكته مستحكمة فيهم شأن ملكاتهم كلها. والملكات اللسانية كلها إنما تكتسب بالصناعة والارتياض في كلامهم، حتى يحصل شبه في تلك الملكة.

والشعر من بين فنون الكلام صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصناعة من

المتأخرين، لاستقلال كل بيت منه بأنه كلام تام في مقصوده، ويصلح أن ينفرد دون ما سواه، فيحتاج من أجل ذلك إلى نوع تلطف في تلك الملكة، حتى يفرغ الكلام الشعري في قوالبه التي عرفت له في ذلك المنحى من شعر العرب، ويبرزه مستقلاً بنفسه. ثم يأتي بيت آخر كذلك، ثم بيت آخر، ويستكمل الفنون الوافية بمقصوده. ثم يناسب بين البيوت في موالاة بعضها مع بعض بحسب اختلاف الفنون التي في القصيدة. ولصعوبة منحاه وغرابة فنه كان محكاً للقرائح في استجاده أساليبه، وشحذ الأفكار في تنزيل الكلام في قوالبه. ولا تكفي فيه ملكة الكلام العربي على الإطلاق، بل يحتاج بخصوصه إلى تلطف ومحاولة في رعاية الأساليب التي اختصته العرب بها وباستعمالها فيه.

ولنذكر هنا مدلول لفظة الأسلوب عند أهل هذه الصناعة وما يريدون بها في إطلاقهم. فاعلم أنها عبارة عندهم عن المنوال الذي تنسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يفرغ فيه. ولا يرجع إلى الكلام باعتبار إفادته كمال المعنى الذي هو وظيفة الإعراب، ولا باعتبار إفادته أصل المعنى من خواص التراكيب، الذي هو وظيفة البلاغة والبيان، ولا باعتبار الوزن كما استعمله العرب فيه الذي هو وظيفة العروض. فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن هذه الصناعة الشعرية، وإنما ترجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية باعتبار انطباقها على تركيب خاص.

وتلك الصورة يتزعمها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثم يتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان، فيرضها فيه رضا، كما يفعل البناء في القالب أو النساج في المنوال، حتى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام، ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربي فيه، كان لكل فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة، فسؤال الطلول في الشعر يكون بخطاب الطلول كقوله:

«يا دار مية بالعلياء فالسند»

ويكون باستدعاء الصحب للوقوف والسؤال كقوله:

«قفا نسأل الدار التي خف أهلها»

أو باستبكاء الصاحب على الظلل كقوله:

«قفا نيك من ذكرى حبيب ومنزل»

أو بالاستفهام عن الجواب لمخاطب غير معين كقوله:

«ألم نسأل فتخبرك الرسوم»

ومثل تحية الطلول بالأمير لمخاطب غير معين بتحياتها كقوله:

«حي الدبار بجانب الغزل»

أو بالدعاء لها بالسقيا كقوله:

أسفني طللوهم أجشس هذيم وغدت عليهم نضرة ونعيم

أو بسؤال السقيا لها من البرق كقوله:

يا برق طالع منزلاً بالأبرق واحد السحاب لها حياء الأتيق

أو مثل التضعع في الرثاء باستدعاء البكاء كقوله:

كذا فليجل الخطب وليفدح الأمر فليس لعين لم يفض ماؤها عذر

أو باستعظام الحادث كقوله:

أرايت من حملوا على الأعواد أرايت كيف خبا ضياء النادي

أو بالتسجيل على الأكوان بالمصيبة لفقده كقوله:

منابت العشب لا حمام ولا راع مضى الردى بطويل الرمح والباع

أو بالإنكار على من لم يتفجع له من الجهادات كقول الخارجية:

أيسا شجر الخابور مالك مورقاً كأنك لم تجزع على ابن طريف

أو بتهته قريعه بالراحة من ثقل وطأته كقوله:

ألق الرماح ربيعة بن نزار أوس الردى بقريعتك المغوار

وأمثال ذلك كثير في سائر فنون الكلام ومذاهبه. وتتنظم التراكيب فيه بالجمل وغير

الجمل، إنشائية وخبرية، أسمية أو فعلية، متفقة وغير متفقة، مفصولة وموصولة، على ما هو شأن

التراكيب في الكلام العربي، في مكان كل كلمة من الأخرى. يعرفك فيه ما تستفيده بالارتياض في

أشعار العرب، من القالب الكلي المجرد في الذهن، من التراكيب المعينة التي ينطبق ذلك القالب على جميعها. فإن مؤلف الكلام هو كالبنا أو النساج، والصورة الذهنية المنطبقة، كالقالب الذي يبنى فيه أو المنوال الذي ينسج عليه. فإن خرج عن القالب في بنائه أو عن المنوال في نسجه كان فاسدًا. ولا تقولن إن حرفة قوانين البلاغة كافية في ذلك، لأننا نقول: قوانين البلاغة إنما هي قواعد علمية قياسية، تفيد جواز استعمال التراكيب على هيأتها الخاصة بالقياس. وهو قياس علمي صحيح مطرد، كما هو قياس القوانين الإعرابية. وهذه الأساليب التي نحن نقررها ليست من القياس في شيء، إنما هي هيئة ترسخ في النفس من تتبع التراكيب في شعر العرب جريانها على اللسان، حتى تستحكم صورتها، فيستفيد بها العمل على مثالها والاحتذاء، في كل تركيب من الشعر كما قدمنا ذلك في الكلام بإطلاق. وإن القوانين العلمية من العربية والبيان لا يفيد تعليمه بوجه. وليس كل ما يصح في قياس كلام العرب وقوانينه العلمية استعملوه. وإنما المستعمل عندهم من ذلك أنحاء معروفة يطلع عليها الحافظون كلامهم، تندرج صورتها تحت تلك القوانين القياسية. فإذا نظر في شعر العرب على هذا النحو، وبهذه الأساليب الذهنية، التي نصير كالقوالب، كان نظرًا في المستعمل من تراكيبيهم، لا فيما يقتضيه القياس. ولهذا قلنا إن المحصل لهذه القوالب في الذهن، إنما هو حفظ أشعار العرب وكلامهم.

وهذه القوالب كما تكون في المنظوم تكون في مثنو، فإن العرب استعملوا كلامهم في كلا الفنين، وجاءوا به مفصلاً في النوعين. ففي الشعر بالقطع الموزونة والقوافي المقيدة، واستقلال الكلام في كل قطعة، وفي مثنو، يعتبرون الموازنة والتشابه بين القطع غالبًا، وقد يقيدونه بالأسجاع. وقد يرسلونه، وكل واحد من هذه معروفة في لسان العرب. والمستعمل منها عندهم هو الذي يبنى مؤلف الكلام عليه تأليفه، ولا يعرفه إلا من حفظ كلامهم، حتى يتجرد في ذهنه من القوالب المعينة الشخصية، قالب كلي مطلق يحذو حذوه في التأليف، كما يحذو البناء على القالب، والنساج على المنوال. فلهذا كان من تأليف الكلام منفردًا عن نظر النحوي والبياني والعروضي. نعم إن مراعاة قوانين هذه العلوم شرط فيه لا يتم بدونها، فإذا تحصلت هذه الصفات كلها في الكلام اختص بنوع من النظر، لطيف في هذه القوالب، التي يسمونها أساليب. ولا يفيد إلا حفظ كلام العرب نظرًا ونثرًا. وإذا تقرر معنى الأسلوب ما هو، فلنذكر بعده حدًا أورسما

للشعر يفهمنا حقيقته على صعوبة هذا الغرض. وإنما لم نقف عليه لأحد من المتقدمين فيما رأيناه. وقول العروضيين في حده إنه الكلام الموزون المقفى، ليس بحد لهذا الشعر الذي نحن بصدد، ولا رسم له. وصناعتهم إنما تنظر في الشعر من حيث اتفاق أبياته في عدد المتحركات والسواكن على التوالي، ومماثلة عروض أبيات الشعر لضربها. وذلك نظر في وزن مجرد عن الألفاظ ودلالاتها فناسب أن يكون حدًا عندهم ونحن هنا ننظر في الشعر باعتبار ما فيه من الإعراب والبلاغة والوزن والقوالب الخاصة. فلا جرم إن حدهم ذلك لا يصلح له عندنا، فلا بد من تعريف يعطينا حقيقته من هذه الحيشة فنقول:

الشعر: هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي، مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصوصة به.

فقولنا الكلام البليغ جنس، وقولنا المبني على الاستعارة والأوصاف فصل له عما يخرج من هذه فإنه في الغالب ليس بشعر، وقولنا المفصل بأجزاء متفقة الوزن والروي فصل له عن الكلام المنشور الذي ليس بشعر عند الكل، وقولنا: مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده بيان للحقيقة، لأن الشعر لا تكون أبياته إلا كذلك، ولم يفصل به شيء. وقولنا: الجاري على الأساليب المخصوصة به، فصل له عما لم يجر منه على أساليب الشعر المعروفة، فإنه حيث لا يكون شعرًا، إنما هو كلام منظوم، لأن الشعر له أساليب تخصه، لا تكون للمنثور.

وكذا أساليب المنشور لا تكون للشعر، فما كان من الكلام منظومًا وليس على تلك الأساليب، فلا يسمى شعرًا. وبهذا الاعتبار كان الكثير ممن لقيناه من شيوخنا في هذه الصناعة الأدبية يرون أن نظم المتنبي والمعري ليس هو من الشعر في شيء، لأنها لم يجربا على أساليب العرب فيه، وقولنا في الحد الجاري على أساليب العرب فصل له عن شعر غير العرب من الأمم. عند من يرى أن الشعر يوجد للعرب ولغيرهم. ومن يرى أنه لا يوجد لغيرهم، فلا يحتاج إلى ذلك، ويقول مكانه الجاري على الأساليب المخصوصة. إذ قد فرغنا من الكلام على حقيقة الشعر، فلنرجع إلى الكلام في كيفية عمله فنقول:

اعلم أن لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطًا، أولها: الحفظ من جنسه أي من جنس شعر

العرب، حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها، ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب. وهذا المحفوظ المختار أقل ما يكفي فيه شعر شاعر من الفحول الإسلاميين، مثل ابن أبي ربيعة وكثير وذو الرمة وجريز وأبي نواس وحبيب والبحتري والرضي وأبي قراس. وأكثره شعر كتاب الأغاني، لأنه جمع شعر أهل الطبقة لإسلامية كله، والمختار من شعر الجاهلية. ومن كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر رديء، ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلا كثرة المحفوظ. فمن قل حفظه أو عدم لم يكن له شعر، وإنما هو نظم ساقط. واجتناب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ. ثم بعد لامتلاء من الحفظ وشحذ القريحة للنسج على المنوال يقبل على النظم، وبالإكثار منه تستحكم ملكته وترسخ. وربما يقال إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ، لتمحي رسومه حرفية الظاهرة، إذ هي صادة عن استعمالها بعينها فإذا نسيها، وقد تكيفت النفس بها، انتقش الأسلوب فيها، كأنه منوال يأخذ بالنسج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة. ثم لا بد له من الخلوة واستجادة المكان المنظور فيه من المياه والأزهار، وكذا من مسموع لاستنارة القريحة باستجماعها وتنشيطها بملاذ السرور. ثم مع هذا كله فشرطه، أن يكون على جوام ونشاط، فذلك أجمع له وأنشط للقريحة أن تأتي بمثل ذلك منوال الذي في حفظه.

قالوا: وخير الأوقات لذلك أوقات البكر عند الهبوب من النوم وفراغ المعدة ونشاط الفكر، وفي هواء الجمام. وربما قالوا: إن من بواعثه العشق والانتشاء، ذكر ذلك ابن رشيق في كتاب العمدة، وهو الكتاب الذي انمرد بهذه الصناعة وإعطاء حقها، ولم يكتب فيها أحد قبله ولا بعده مثله. قلوا: فإن استصعب عليه بعد هذا كله فليتركه إلى وقت آخر، ولا يكره نفسه عليه. وليكن بناء البيت على القافية من أول صوغه ونسجه يضعها، ويبني الكلام عليها إلى آخره، لأنه إن غفل عن بناء البيت على القافية صعب عليه وضعها في محلها. فربما تجيء نافرة قلقه، وإذا سمح الخاطر بالبيت، ولم يناسب الذي عنده فليتركه إلى موضعه الأليق به، فإن كل بيت مستقل بنفسه، ولم تبق إلا المناسبة فليتخير فيها ما يشاء، وليراجع شعره بعد الخلاص منه بالتنقيح والنقد، ولا يضمن به على الترك إذا لم يبلغ الإجادة. فإن الإنسان مفتون بشعره، إذ هو نبات فكره واختراع قريحته، ولا يستعمل فيه من الكلام إلا الأفصح من التراكيب. والخلاص من الضرورات اللسانية فليهجرها، فإنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة.

وقد حظر أئمة اللسان على المولد ارتكاب الضرورة، إذ هو في سعة منها بالعدول عنها إلى الطريقة المثل من الملكة. ويجتنب أيضًا المعقد من لتراكيب جهده. وإنما يقصد منها ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم وكذلك كثرة المعاني في البيت الواحد فإن فيه نوع تعقيد على الفهم. وإنما المحتر منه ما كانت ألفاظه طبقًا على معانيه أو أوفى منها. فإن كانت المعاني كثيرة كان حشوًا، واشتغل الدهن بالغوص عليها، فمنع الذوق عن استيفاء مدركه من البلاغة. ولا يكون الشعر سهلًا إلا إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الذهن. ولهذا كان شيوخنا رحمهم الله يعيرون شعر أبي بكر بن خفاجة، شاعر شرق الأندلس، لكثرة معانيه وازدحامها في البيت الواحد، كما كانوا يعيرون شعر المتنبي والمعري بعده النسيج على الأساليب العربية كما مر، فكان شعرهما كلامًا منظومًا نازلًا عن طبقة الشعر، والحاكم بذلك هو الذوق. وليجتنب الشاعر أيضًا الحوشي من الألفاظ والمقعر، وكذلك السوقي المبتذل بالتداول بالاستعمال، فإنه ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة. وكذلك المعاني المبتذلة بالشهرة فإن الكلام ينزل بها عن البلاغة أيضًا، فيصير متذلًا ويقرب من عدم الإفادة كقولهم: النار حارة والسماء فوقنا. ويمقدار ما يقرب من طبقة عدم الإفادة يبعد عن رتبة البلاغة، إذ هما طرفان. ولهذا كان الشعر في الربانيات والنبويات قليل الإجادة في الغالب، ولا يجذق فيه إلا الفحول. وفي القليل، على العسر، لأن معانيها متداولة بين الجمهور، فتصير مبتذلة لذلك. وإذا تعذر الشعر بعد هذا كله فليأرضه ويعاوده، فإن القرينة مثل الضرع يدر بالامتراء ويجف ويغرر بالترك والإهمال.

وبالحملة فهذه الصناعة وتعلمها مستوفى في كتاب العمدة لابن رشيق، وقد ذكرنا منها ما حضرنا بحسب الجهد. ومن أراد استيفاء ذلك فعليه بذلك الكتاب ففيه لبغية من ذلك. وهذه نبذة كافية والله المعين.

وقد نظم الناس في أمر هذه الصناعة الشعرية ما يحب فيها. ومن أحسن ما قيل في ذلك وأظنه لابن رشيق:

لعن الله صنعة الشعر ما إذا	من صنوف الجهال فيها لقينا
يؤثرون الغريب منه على ما	كان سهلًا للسامعين مينا
ويرون المحال معنى صحيحًا	وخسيس الكلام شيئًا ثمينًا

يجهلون الصواب منه ولا يسد
فهم عند من سوانا يلامو
إنما الشعر ما يناسب في النظم
فأتى بعضه بشاكل بعضا
كل معنى أتاك منه على ما
فتناهى من البيان إلى أن
فكان الألفاظ منه وجوه
قاتما في المرام حسب الأمانى
فإذا ما مدحت بالشعر حرًا
فجعلت النسب سهلاً قريباً
وتكبت ما تهجن في السمع
وإذا ما قرضته بهجاء
فجعلت التصريح منه دواء
وإذا ما بكيت فيه على الغا
حلت دون الأسى وذلت ما كا
ثم إن كنت عاتباً جئت بالوعد
فتركيت الذي عتبت عليه
وأصح القريض ما فات في النظم
فإذا قيل أطمع الناس طراً
ومن ذلك أيضاً قول بعضهم وهو الناشئ:
الشعر ما قومت زيف صدوره
رون للجهل أنهم يجهلوننا
ن وفي الحق عندنا يعلدونا
م وإن كان في الصفات فنونا
وأقامت له الصدور المتونا
تتمنى لو لم يكن أو يكوننا
كاد حسناً يبين للناظرينا
والمعاني ركبين فيه عيوننا
يستحلى بحسنه المنشدونا
رمت فيه مذاهب المشتتهنا
وجعلت المديح صدقاً مبيناً
وإن كان لفظه موزوننا
عبت فيه مذاهب الرقبينا
وجعلت التعريض داء دفيننا
دين يوماً للبين والظاعينا
ن من السدمع في العيون مصونا
وعيداً وبالصعوبة ليننا
حذراً، آمناً، عزيزاً، مهيناً
وإن كان واضحاً مستبيناً
وإذا ريم أعجز المعجزينا
وشددت بالتهذيب أس متونه

ورأيت بالإطراب شغب صدوعه
وجمعت بين قريبه وبعيده
وعمدت منه سجد أمر يقتضي
وإذا مدحت به جوادًا ماجدًا
أصفيه بنفيسه ورصينه
فيكون جزلاً في مساق صنوفه
وإذا بكيت به الديار وأهلها
وإذا أردت كتابته عن ربيته
فجعلت سامعه يشوب شكوكه
وإذا عبت على أخ في زلته
فتركسه مستأنساً بدماثته
وإذا نبذت إلى الذي علقتهما
تيمتهما بلطيفه ورقبهه
وإذا اعتذرت لسقطة أسقطتها
فيحول ذنبك عند من يعتده

وفتحت بالإيجاز عور عيونه
ووصلت بين جمعه ومعينه
شبهًا به فقرينه بقرينه
وقضيته بالشكر حق ديونه
وخصصته بخطيره وثمانه
ويكون سهلاً في اتفاق فنونه
أجريت للمحزون ماء شثونه
باينت بين ظهوره ويطونه
بثائنه وظنونه بيقينه
أدجمت شدته له في لينه
مستأمنًا لوعوثه وحزونه
إذ صار منك بفاتات شؤونه
وشغفتها بخييه وكمينه
وأشكت بين خيله ومينيه
عَبَّأ عليه مطالبًا بيمينه

فصل

في أن صناعة النظم والنثر

إنما هي في الألفاظ لا في المعاني

اعلم أن صناعة الكلام نظمًا ونثرًا إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها وهي أصل. فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنثر، إنما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب، ليكثر استعماله وجريه على لسانه، حتى تستقر له الملكة في لسان مضر، ويتخلص من العجمة التي ربي عليها في جيله، ويفرض نفسه، مثل وليد ينشأ في جيل العرب ويلقن لغتهم

كما يلقتها الصبي، حتى يصير كأنه واحد منهم في لسانهم. وذلك أنا قدمنا أن للسان ملكة من الملكات في النطق يحاول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تصل شأن الملكات، والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، وأما المعاني فهي في الضمائر. وأيضاً فالمعاني موجودة عند كل واحد وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا تحتاج إلى تكلف صناعة في تأليفها. وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلناه وهو بمثابة القوالب للمعاني. فكما أن الأواني التي يغترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف، والماء واحد في نفسه. وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء. كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه، باعتبار تطبيقه على المقاصد. والمعاني واحدة في نفسها وإنما الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه، على مقتضى ملكة اللسان، إذا حاول العبارة عن مقصوده، ولم يحسن، بمثابة المقعد، الذي يروم النهوض ولا يستطيعه، لفقدان القدرة عليه. والله يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون.

فصل

في أن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ

وجودتها بجودة المحفوظ

قد قدمنا أنه لا بد من كثرة الحفظ، لمن يروم تعلم اللسان العربي، وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته، تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للمحافظ. فمن كان محفوظه من أشعار العرب الإسلاميين شعر حبيب أو العتابي أو ابن المعتز أو ابن هانئ أو الشريف الرضي، أو رسائل ابن المقفع أو سهل ابن هارون أو ابن الزيات أو البديع أو الصابي، تكون ملكته أجود وأعلى مقاماً ورتبة في البلاغة، ممن يحفظ أشعار المتأخرين مثل شعر ابن سهل أو ابن النبيه أو ترسل اليسانى أو العماد الأصهباني، لتزول طبقة هؤلاء عن أولئك. يظهر ذلك للصير الناقد صاحب الذوق. وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع، تكون جودة الاستعمال من بعده، ثم إجادة الملكة من بعدهما.

فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام، ترتقي الملكة الحاصلة لأن الطبع إنما ينسج على

منوالها، وتنمو قوى الملكة بتغذيتها.

وذلك أن النفس، وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع، فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات.

واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكييفها من خارج. فبهذه يتم وجودها، وتخرج من القوة إلى الفعل صورتها. والملكات التي تحصل لها إنما تحصل على التدريب كما قدمناه. فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والمقهيبة بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخرج الفروع على الأصول، والتصوفية الربانية بالعبادات والأذكار وتعطيل الحواس الظاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق ما استطاع، حتى تحصل له ملكة الرجوع إلى حسه الباطن وروحه، وينقلب رباتاً وكذا سائرهما.

وللنفس في كل واحد منها لون تكييف به، وعلى حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة تكون تلك الملكة في نفسها، فملكة البلاغة العالية الطبقة في جنسها إنما تحصل بحفظ العالي في طقته من الكلام، ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلهم قاصرين في البلاغة، وما ذلك إلا ما يسبق إلى محفوظهم، ويمتلئ به من القوانين العلمية والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة والنازلة عن الطبقة، لأن العبارات عن القوانين والعلوم لا حظ لها في البلاغة، فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكر وكثر وتلونت به النفس جاءت الملكة الناشئة عنه في غاية القصور وانحرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم. وهكذا نجد شعر الفقهاء والنحاة والمتكلمين والنظار وغيرهم ممن لم يمتلئ من حفظ النقي الحرام من كلام العرب.

أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رضوان كاتب العلامة بالدولة المرينية قال: ذاكرت يوماً صاحبنا أبا العباس بن شعيب كاتب السلطان أبي الحسن، وكان المقدم في البصر باللسان لعهد فأنشدته مطلع قصيدة ابن النحوي ولم أنسها له وهو هذا:

لم أدر حين وقفت بالأطلال ما الفرق بين جديدها والبال

فقال لي على البديهة: هذا شعر فقيه، فقلت له ومن أين لك ذلك؟ قال من قوله: ما

الفرق؟ إذ هي من عبارات الفقهاء، وليست من أساليب كلام العرب، فقلت له: لله أبوك، إنه

ابن النحوي.

وأما الكتاب والشعراء فليسوا كذلك، لتخيرهم في محفوظهم ومخالطتهم كلام العرب وأساليبهم في الترميل، وانتقائهم له الجيد من الكلام.

ذاكرت يوماً صاحبنا أبا عبد الله بن الخطيب، وزير الملوك بالأندلس من بني الأحمر، وكان الصدر المقدم في الشعر والكتابة فقلت له: أجد استصعاباً علي في نظم الشعر متى رمت، مع بصري به وحفظي للجيد من الكلام، من القرآن والحديث وفنون من كلام العرب، وإن كان محفوظي قليلاً. وإنما أتيت، والله أعلم بحقيقة الحال، من قبل ما حصل في حفظي من الأشعار العلمية والقوانين التأليفية. فإني حفظت قصيدي الشاطبي الكبرى والصغرى في القراءات والرسم واستظهرتها، وتدارست كتابي ابن الحاجب في الفقه والأصول وجمل الخونجي في المنطق وبعض كتاب التسهيل وكثيراً من قوانين التعليم في المحالس، فامتلاً محفوظي من ذلك، وخدش وجه الملكة التي استدعيت لها بالمحفوظ الجيد من القرآن والحديث وكلام العرب، فعاق القريحة عن بلوغها، فنظر إلي ساعة متعجباً ثم قال: لله أنت، وهل يقول هذا إلا مثلك؟

ويظهر لك من هذا الفصل، وما تقرر فيه سر آخر، وهو إعطاء السبب في أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأدراكها من كلام الجاهلية، في مثورهم ومنظومهم. فلما نجد شعر حسان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والخطيب وجريير والفرزدق ونصيب وغيلان في الرمة والأحوص وبشار، ثم كلام السلف من العرب في الدولة الأموية وصدراً من الدولة العباسية، في خطبهم وترسيلهم ومحاوراتهم للملوك أرفع طبقة في البلاغة بكثير من شعر النابغة وعنترة وابن كلثوم وزهير وعلقمة بن عدة وطرفة بن العبد، ومن كلام الجاهلية في مثورهم ومحاوراتهم. والطبع السليم والذوق الصحيح شاهدان بذلك للناقد البصير بالبلاغة.

والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثلها لكونها ولجت في قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم فنهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة عن ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ممن لم يسمع هذه الطبقة، ولا نشأ عليها فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن دياجة وأصفى رونقاً من أولئك وأصفى مبنى وأعدل تنقيفاً بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة.

وتأمل ذلك يشهد لك به ذوقك إن كنت من أهل الذوق والتبصر بالبلاغة.

ولقد سألت يوماً شيخنا الشريف أبا القاسم قاضي غرناطة لعهدنا، وكان شيخ هذه الصناعة أخذ بسبته عن جماعة من مشيختها من تلاميذ الشلبيين واستبحر في علم اللسان وجاء من وراء الغاية فيه فسأله يوماً: ما بال العرب الإسلاميين أعلى طبقة في البلاغة من الجاهليين، ولم يكن ليستنكر ذلك بذوقه فسكت طويلاً ثم قال لي:، والله ما أدري! فقلت له: أعرض عليك شيئاً ظهر لي في ذلك ولعله السبب فيه.

وذكرت له هذا الذي كتبت فسكت معجباً ثم قال لي: يا فقيه هذا كلام من حقه أن يكتب بالذهب.

وكان من بعدها يؤثر محلي ويصيخ في مجالس التعليم إلى قولي ويشهد لي بالنباهة في العلوم، والله خلق الإنسان وعلمه البيان.

فصل

في بيان المطبوع من الكلام والمصنوع وكيف جودة المصنوع أو قصوره

اعلم أن الكلام الذي هو العبارة والخطاب إنما سره وروحه في إفادة المعنى. وأما إذا كان مهملاً فهو كالموات الذي لا عبرة به.

وكمال الإفادة هو البلاغة على ما عرفت من حدها عند أهل البيان؛ لأنهم يقولون هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال ومعرفة الشروط والأحكام التي بها تطابق التراكيب اللفظية مقتضى الحال هو فن البلاغة.

وتلك الشروط والأحكام للتراكيب في المطابقة استقرت من لغة العرب وصارت كالقوانين.

فالتراكيب بوضعها تفيد الإسناد بين المسندين بشروط وأحكام جل قوانين العربية. وأحوال هذه التراكيب من تقديم وتأخير وتعريف وتنكير وإضمار وإظهار وتقييد وإطلاق وغيرها يفيد الأحكام المكتتفة من خارج الإسناد وبالمخاطبين حال التخاطب بشروط وأحكام هي قوانين لفن يسمونه علم المعاني من فنون البلاغة.

فتندرج قوانين العربية لذلك في قوانين علم المعاني؛ لأن إفادتها الإسناد جزء من إفادتها للأحوال المكتتفة بالإسناد.

وما قصر من هذه التراكيب عن إفادة مقتضى الحال لخلل في قوانين الإعراب أو قوانين المعاني كان قاصراً عن المطابقة لمقتضى الحال ولحق بالمهمل الذي هو في عداد الموات.

ثم يتبع هذه الإفادة لمقتضى الحال التفتن في انتقال التركيب بين المعاني بأصناف الدلالات؛ لأن التركيب يدل بالوضع على معنى ثم ينتقل الذهن إلى لازمه أو ملزومه أو شبهه فيكون فيها مجازاً؛ إما باستعارة أو كناية كما هو مقرر في موضعه ويحصل للفكر بذلك الانتقال لذة كما تحصل في الإفادة وأشد؛ لأن في جميعها طفر بالمدلول من دليله. والظفر من أسباب اللذة كما علمت.

ثم هذه الانتقالات أيضاً شروط وأحكام كالقوانين صيروها صناعة وسموها بالبيان. وهي شقيقة علم المعاني المفيد لمقتضى الحال لأنها راجعة إلى معاني التراكيب ومدلولاتها. وقوانين علم المعاني راجعة إلى أحوال التراكيب أنفسها من حيث الدلالة. واللفظ والمعنى متلازمان متضايقان كما علمت.

فإذا علم لمعاني وعلم البيان هما جزء البلاغة وبهما كمال الإفادة فهو مقصر عن البلاغة ويلتحق عند البلغاء بأصوات الحيوانات العجم وأجدر به أن لا يكون عربياً؛ لأن العربي هو الذي يطابق إفادته مقتضى الحال.

فالبلاغة على هذا هي أصل الكلام العربي وسجيته وروحه وطبيعته.

ثم اعلم أنهم إذا قالوا: الكلام المطبوع؛ فإنهم يعنون به الكلام الذي كملت طبيعته وسجيته من إفادة مدلوله المقصود منه؛ لأنه عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط.

بل المتكلم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة، ويدل به عليه دلالة وثيقة.

ثم يتبع تراكيب الكلام في هذه السجية التي له بالأصالة صروب من التحسين والتزيين بعد كمال الإفادة وكأنها تعطى رونق الفصاحة من تنميق الأسجاع والموازنة بين حمل الكلام وتقسيمه بالأقسام المختلفة الأحكام والتورية باللفظ المشترك عن الخفي من معانيه والمطابقة بين المتضادات ليقع التجانس بين الألفاظ والمعاني يحصل للكلام رونق ولذة في الأسجاع وحلاوة وجمال كلها زائدة على الإفادة.

وهذه الصنعة موجودة في الكلام المعجز في مواضع متعقبة مثل: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ [الليل: ١، ٢] ومثل: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَىٰ﴾ [الليل: ١، ٢] ومثل: ﴿وَصَدَقَ بِالْحَقِّ﴾ [الليل: ٥، ٦] إلى آخر التقسيم في الآية. وكذا: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ﴾ [النازعات: ٣٧، ٣٨] إلى آخر الآية. وكذا: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤]. وأمثاله كثير. وذلك بعد كمال الإفادة في أصل هذه التراكيب قبل وقوع هذا البديع فيها. وكذا وقع في كلام الجاهلية منه لكن عفواً من غير قصد ولا تعمد. ويقال: إنه وقع في شعر زهير.

وأما الإسلاميون فوقهم عفواً وقصدً وأتوا منه بالعجائب. وأول من أحكم طريقته حبيب بن أوس والبحثري ومسلم بن الوليد فقد كانوا مولعين بالصنعة ويأتون منها بالعجب. وقيل: إن أول من ذهب إلى معانيتها بشار بن برد وابن هرمة وكانا آخر من يستشهد بشعره في اللسان العربي.

ثم اتبعهما عمرو بن كلثوم والعتابي، ومنصور النيمري ومسلم بن الوليد وأبو نواس. وحاء على أثرهم حبيب والبحثري. ثم ظهر ابن المعتز فختتم على البديع والصناعة أجمع.

ولنذكر مثلاً من المطبوع الخالي من الصناعة مثل قول قيس بن ذريح:

أَخْرَجَ مِنْ بَيْنِ الْبَيْتِ لَعْنِي أَحَدَثَ عَنْكَ النَّفْسَ فِي السَّرِّ خَالِيَا
وقول كثير:

وَأَصَحَّ الْقَرِيبُ مَا فَاتَ فِي النِّظْمِ وَإِنْ كَانَ وَاضِحًا مَسْتَبِينَا
فَإِنْ قِيلَ أَطْمَعَ النَّاسَ طَرًّا وَإِذَا رِيَمٌ أَعْجَزَ الْمَعْجَزِينَ
فتأمل هذا المطبوع الفقيد الصناعة في إحكام تأليفه وثقافة تركيبه.

فلو حاءت فيه الصناعة من وأما المصنوع فكثير من لدحن بشار ثم حبيب وطبقتهما ثم ابن المعتز خاتم الصناعة الذي جرى المتأخرون بعدهم في ميدانهم ونسجوا على منوالهم.

وقد تعددت أصناف هذه الصناعة عند أهلها واختلفت اصطلاحاتهم في ألقابها.

وكثير منهم يجعلها مندرجة في البلاغة على أنها غير داخلية في الإفادة، وأنها هي تعطي

التحسين والرونق.

وأما المتقدمون من أهل البديع فهي عندهم خارجة عن البلاغة. ولذلك يذكرونها في الفنون الأدبية التي لا موضوع لها. وهو رأي ابن رشيق في كتاب العمدة له وأدباء الأندلس. وذكروا في استعمال هذه الصنعة شروطاً منها أن تقع من غير تكلف، ولا اكتراث في ما يقصد منها. وأما العفو فلا كلام فيه لأنها إذا برئت من التكلف سلم الكلائم من غيب الاستهجان؛ لأن تكلفها ومعاناتها يصير إلى الغفلة عن التراكيب الأصلية للكلام فتخل بالإفادة من أصلها وتذهب بالبلاغة رأساً.

ولا يبقى في الكلام إلا تلك التحسيات، وهذا هو الغالب اليوم على أهل العصر وأصحاب الأذواق في البلاغة يسخرون من كلفهم بهذه الفنون ويعدون ذلك من القصور عن سواء.

وسمعت شيخنا الأستاذ أبا البركات البليقي، وكان من أهل البصر في اللسان والقرينة في ذوقه يقول: إن من أشهى ما تقترحه علي نفسي أن اشاهد في بعض الأيام من يتحل فنون هذا البديع في نظمه أو نثره، وقد عوقب بأشد العقوبة ونودي عليه يحذر بذلك تلميذه أن يتعاطوا هذه الصنعة فيكلفون بها ويتناسون البلاغة.

ثم من شروط استعمالها عندهم الإقلال منها، وأن تكون في بيتين ثم ثلاثة من القصيد فتكفي في زينة الشعر ورونقه. والاكثار منها عيب قاله ابن رشيق وغيره.

وكان شيخنا أبو القاسم الشريف السبتي متفق اللسان العربي بالأندلس لوقته يقول: هذه الفنون البديعية إذا وقعت للشاعر أو للكاتب فيقبح أن يستكثر منها لأنها من محسنات الكلام ومزيناته فهي بمثابة الخيلان في الوجه يحسن بالواحد ولاثنين منها ويقبح بتعدادها. وعلى نسبة الكلام المنظوم هو الكلام المشور في الجاهلية والإسلام.

وكان أولاً مرسلًا معتبر الموازنة بين جملة وتراكيبه شاهدة موازنته بهواصله من غير التزام سجع، ولا اكتراث بصنعة. حتى نبغ إبراهيم بن هلال الصابي كاتب بني بويه فتعاطى الصنعة والتقنية وأتى بذلك بالعجب. وعاب الناس عليه كلفه بذلك في المخاطبات السلطانية.

وإنما حمله عليه ما كان في ملوكه من العجمة والبعد عن صولة الخلافة المنفقة لسوق البلاغة.

ثم انتشرت الصناعة بعده في مثور المتأخرين ونسي عهد الترسل وتشابهت السلطانيات والأخوانيات والعرييات بالسوقيات. واختلط المرعي بالهمل. وهذا كله يدل على أن الكلام المصنوع بالمعانة والتكليف قاصر عن الكلام المطبوع لقلة الاكتراث فيه بأصل البلاغة والحاكم في ذلك الذوق. الله خلقكم وعلمكم ما لم تكونوا تعلمون.

فصل

في ترفع أهل المراتب عن انتحال الشعر

اعلم أن الشعر كان ديوانًا للعرب فيه علومهم وأخبارهم وحكمهم. وكان رؤساء العرب متنافسين فيه، وكانوا يقفون بسوق عكاظ لإنشاده وعرض كل واحد منهم ديباجته على فحول الشأن وأهل البصر لتمييز حوكة. حتى انتهوا إلى المناغاة في تعليق أشعارهم بأركان البيت الحرام موضع حجهم وبيت أبيهم إبراهيم كما فعل امرؤ القيس بن حجر والنابغة الذبياني وزهير بن أبي سلمى وعنترة بن شداد وطرفة بن العبد وعلقمة بن عدة والأعشى وغيرهم من أصحاب المعلقات السع. فإنه إنما كان يتوصل إلى تعليق الشعر بها من كان له فطرة على ذلك بقومه وعصبيته ومكانه في مضر على ما قيل في سبب تسميتها بالمعلقات. ثم انصرف العرب عن ذلك أول الإسلام بما شغلهم من أمر الدين والنوّة والوحي، وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه فأخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زمانًا. ثم استقر ذلك وأونس الرشد من الملة. ولم ينزل الوحي في تحريم الشعر وحظره وسمعه النبي ﷺ وأثاب عليه فرجعوا حينئذ إلى دينهم منه.

وكان لعمر بن أبي ربيعة كبير قريش لذلك العهد مقامات فيه عالية وطبقة مرتفعة، وكان كثيرًا ما يعرض شعره على ابن عباس فيقف لاستماعه معجبًا به. ثم جاء من بعد ذلك الملك الفحل والدولة العزيزة وتقرب إليهم العرب بأشعارهم يمتدحونهم بها.

ويجيزهم الخلفاء بأعظم الجوائز على نسبة الجودة في أشعارهم ومكانهم من قومهم، ويحرصون على استهداء أشعارهم يطلعون منها على الآثار والأخبار واللغة وشرف اللسان. والعرب يطالبون ولدهم بحفظها.

ولم يزل الشاذ هذا أيام بني أمية وصدراً من دولة بني العباس.

وانظر ما نقله صاحب العقد في مسامرة الرشيد للأصمعي في باب الشعر والشعراء تجد ما كان عليه الرشيد من المعرفة بذلك والرسوخ فيه والعناية بانتحاله والتبصر بجيد الكلام ورديته وكثرة محفوظه منه.

ثم جاء خلق من بعدهم لم يكن اللسان لسانهم من أحل العجمة ولقصيرها باللسان، وإنما تعلموه صناعة ثم مدحوا بأشعارهم أمراء العجم الذين ليس اللسان لهم طالين معروفهم فقط لا سوى ذلك من الأغراض كما فعله حبيب والبحري والمتني وابن هاني، ومن بعدهم إلى هلم جرا. فصار غرض الشعر في الغالب إنما هو للكدية والاستجداء لذهاب المنافع التي كانت فيه للأولين كما ذكرناه آنفاً.

وأنف منه لذلك أهل الهمم وال مراتب من المتفخرين وتغير الحال فيه وأصبح تعاطيه هجته في الرئاسة ومذمة هل المناصب الكبيرة، والله مقلب الليل والنهار.

فصل

في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد

أعلم أن الشعر لا يختص باللسان العربي فقط بل هو موجود في كل لغة سواء كانت عربية أو عجمية.

وقد كان في الفرس شعراء، وفي يونان كذلك وذكر منهم أرسطو في كتاب المطلق: أوميروس الشاعر وأثنى عليه وكان في حبر أيضاً شعراء متقدمون.

ولما فسد لسان مضر ولغتهم التي دوت مقاييسها وقوانين إعرابها وفسدت اللغات من بعد بحسب ما خالطها ومازجها من العجمة فكان لجيل العرب بأنفسهم لغة خالفت لغة سلفهم من مضر في الإعراب جملة، وفي كثير من الموضوعات اللغوية وبناء الكلمات.

وكذلك الحضرة أهل الأمصار نشأت فيهم لغة أخرى خالفت لسان مضر في الإعراب وأكثر الأوضاع والتعاريف وخالفت أيضًا لغة الجبل من العرب لهذا العهد.

واختلفت هي في نفسها بحسب اصطلاحات أهل الآفاق فلاهل المشرق وأمصاره لغة غير لغة أهل المغرب وأمصاره وتحالفهما أيضًا لغة أهل الأندلس وأمصاره.

ثم لما كان الشعر موجودًا بالطبع في أهل كل لسان؛ لأن الموارد على نسبة واحدة في إعداد المتحركات والسواكن وتقابلها موجودة في طباع البشر فلم يهجر الشعر بفقدان لغة واحدة وهي لغة مضر الذين كانوا فحول وفرسان ميدانه حسما اشتهر بين أهل الخليقة.

بل كل جيل وأهل كل لغة من العرب المستعجمين والحضر أهل الأمصار يتعاطون منه ما يطاوعهم في اتحاده ودرصف بنائه على مهيع كلامهم.

فأما العرب أهل هذا الجبل المستعجمون عن لغة سلمهم من مضر فيقرضون الشعر لهذا العهد في سائر الأعراف على ما كان عليه سلفهم المستعربون ويأتون منه بالمطولات مشتملة على مذاهب الشعر وأعراضه من النسب والمدح والرثاء والهجاء ويستطردون في الخروج من فن إلى فن في الكلام. وربما هجموا على المقصود لأول كلامهم.

وأكثر ابتدائهم في قصائدهم باسم الشاعر ثم بعد ذلك ينسون.

فأهل أمصار المغرب من العرب يسمون هذه القصائد بالأصمعيات نسبة إلى الأصمعي راوية العرب. في أشعارهم.

وأهل المشرق من العرب يسمون هذا النوع من الشعر بالبدوي والخوراني والقيسي وربما يلحنون فيه أحيانًا بسيطة لا على طريقة الصناعة الموسيقية.

ثم يغنون به ويسمون لغناء به باسم الخوراني نسبة إلى حوران من أطراف العراق والشام وهي من منازل العرب البادية ومساكنهم إلى هذا العهد.

ولهم فن آخر كثير التداول في نظمهم يمينون به مغمصًا على أربعة أجزاء يخالف آخرها الثلاثة في رويه ويلتزمون القافية الرابعة في كل بيت إلى آخر القصيدة شبيهًا بالمربع والخمس الذي أحدثه المتأخرون من المولدين.

ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقة، وفيهم الفحول والمتأخرون عن ذلك والكثير

من المتحليين للعلوم لهذا العهد وخصوصًا علم اللسان يستنكر هذه الفنون التي لهم إذا سمعها ويمج نظمهم إذا أنشد ويعتقد أن ذوقه إنما نبا عنها لاستهجانها وفقدان الإعراب منها. وهذا إنما أتى من فقدان الملكة في لغتهم.

فلو حصلت له ملكة من ملكاتهم لشهد له طبعه وذوقه ببلاغتها إن كان سليماً من الآفات في فطرته ونظره وإلا فالإعراب لا مدخل له في البلاغة إنما البلاغة مطابقة الكلام للمقصود ول مقتضى الحال من الوجود فيه سواء كان الرفع دالاً على الفاعل والنصب دالاً على المفعول أو بالعكس. وإنما يدل على ذلك قرائن الكلام كما هو في لغتهم هذه. فالدلالة بحسب ما يصطلح عليه أهل الملكة: فإذا عرف اصطلاح في ملكة واشتهر صحت الدلالة وإذا طابقت تلك الدلالة المقصود ومقتضى الحال صحت البلاغة. ولا عبرة بقوانين النحاة في ذلك. وأساليب الشعر وفنونه موجودة في أشعارهم هذه ما عدا حركات الإعراب في أواخر الكلم فإن غالب كلماتهم موقوفة الآخر.

ويتميز عندهم الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر بقرائن الكلام لا بحركات الإعراب. فمن أشعارهم على لسان الشريف بن هاشم يبكي الجازية بنت سرحان ويذكر طعنها مع قومها إلى المغرب:

قال الشريف ابن هاشم علي	تري كبدي حرى شكت من زفيرها
يفز للأعلام ابن ما رأت خاطري	يرد غلام البدو يلوي عصيرها
وماذا شكاة الروح مما طراها	غداة وزائع تلف الله خيرها
يحس إن قطاع عامر ضميرها	طوى وهند جافي ذكيرها
وعادت كما خوارة في يد غاسل	على مثل شوك الطلح عقدوا
تجاوذوها اثنين والنزع بينهم	على شوك لعه والبقايا جريرها
وبانت دموع العين ذارفات	لأنها شبيه دوار السواني يديرها
تدارك منها النجم حذرًا وزادها	مرون يجي متراكبًا من صيرها
يصب من القيعان من جانب الصفا	عيون ولجاز البرق في غزيرها

هاذا الغنى حتى تسابيت غزوة
ونادى المنادي بالرحيل وشددوا
وشد لها الأدهم دياب بن غانم
وقال لهم حسن بن سرحان غربوا
ويسركض ويبسده شهامة بالتسامح
غدرني زيان السبيح من عابس
غدرني وهو زعمًا صديقي ، وصاحبي
ورجع يقول لهم بلال بن هاشم
حرام على باب بغداد وأرضها
تصدف روعي عن بلاد ابن هاشم
وباتت نيران العذارى قوادح
ومن قولهم في رثاء أمير رناتة أبي سعدى اليفرنى مقارعهم بإفريقية وأرض الزاب
ورثاؤهم له على جهة التهكم:

تقول فتاة الحبي سعدى وهاضها
أيا سائلي عن قبر الزناني خليفه
نراه بعالي وادي ران ونوقه
أراه يعيل النور من شارع النقا
أيا لهف كبدي على الزناني خليفه
فتيل فتى الهجاء دياب بن غانم
أيا جائزًا مات الزناني خليفه
ألا واش رحلنا ثلاثين مرة
لها في ظعنون البساكرين عويل
خذ النعت مني لانكون هيبيل
من الربط عساوي بناء طويل
به الواد شرقًا والسراع دليل
قد كان لأعقاب الجياد سليل
جراحه كأفواه المزداد تسيل
لا ترحل إلا أن يريد رحيل
وعشرًا وسبتًا في النهار قليل

ومن قولهم على لسان الشريف بن هاشم يذكر عتابًا وقع بينه وبين ماضي بن مقرب:

تبسدي ماضي الجبار، وقال لي
أشكر أعد ما بقي ودبينا
نحسن غدينا نصدق ما قضى لنا
أشكر أعد إلى يزيد ملامه
إن كان نبت الشول يلقح بأرضكم
ومن قولهم في ذكر رحلتهم إلى الغرب وغلبهم زناتة عليه:

وأي جميل ضاع لي في الشريف بن هاشم
لقد كنت أنا وباه في زهو بيتنا
وعدت كأني شارب من مدامة
أو مثل شطامات مظنون كبدها
أناها زمان السوء حتى تدوحت
كذلك أنا مما لحاني من الوجي
وأمرت أنا مما لحساني من الوجي
فعدنا سبعة أيام محبوس نجعنا
نظل على حذاب الثنايا نوازي
وأي رجال ضاع قبلي جميلها
عاني بحجة وأغباني دليلها
من الخمر فهو ما قدر من يميلها
غريباً وهي مدوخه عن قيلها
وهي بين عرباً غافلاً عن نزيلها
شاكي بكبد باديتها زعيلها
شاكي بكبد باديها زعيلها
والبدو ما ترفع عمودها يقيلها
يظل الجسرى فوق النضا ونصيلها

ومن شعر سلطان بن مظفر بن يحيى من الزواودة أحد بطون رياح وأهل الرياسة
فيهم يقولها، وهو معتقل بالمهدية في سجن الأمير أبي زكريا بن أبي حفص أول ملوك إفريقية من
الموحدين:

يقول، وفي بوح الدجا بعد وهنة
يا من لقلب حالف الوجد والأسى
حجازية بدوية عربية
مولعة بالبدو لا تألف القرى
حرام على أجفان عيني منامها
وروح هيامي طال ماني سقامها
عداوية ولها بعيد مرامها
سوى عانك الوعسا يؤتي خيامها

غيات ومشتاتها بها كل شئوة
 ومرباها عشب الأراضي من الحيا
 تشوق شوق العين مما تداركت
 وماذا بكيت بالماء وماذا تناحطت
 كأن عروس البكر لاحت ثيابها
 فلاة ودهننا واتساع، ومنة
 ومشروبها من مخض ألبان شولها
 تفانت عن الأبواب والموقف الذي
 سقى الله ذا الوادي المشجر بالحيسا
 فكافأته بالود مني وليتني
 ليالي أقواس الصبا في سواعدي
 وفرسي عديد تحست سرجي مشاقة
 وكم من رداح أسهرتني، ولم أرى
 وكم غيرها من كاعب مرجضة
 وصفت من وجدي عليها طريجة
 ونار بخطب الوجد توهج في الحشا
 أيام من وعدتي الوعد هذا إلى متى
 ولكن رأيت الشمس تكسف ساعة
 بنود ورايات من السعد أقبلت
 أرى في الفلا بالعين أظمان عزوي
 بجرعا عناق النوق من فوق شامس

محونة بيها وبيها صحيح غرامها
 يواقي من الخور الخلابا حسامها
 عليها من السحب السواري غمامها
 عيون غزار المزن عذبا حمامها
 عليها ومن نور الأقاحي خزامها
 ومرعى سوى ما في مراعي نعامها
 غنيم ومن لحم الجموازي طعامها
 يشيب الفتى مما يقامي زحامها
 وبلا ويحسى ما بلي من زمامها
 ظفرت بأيام مضت في ركامها
 إذا قمت لم تحظ من أبدي سهامها
 زمان الصبا سرجا ويدي لجامها
 من الخلق أبهى من نظام ابتسامها
 مطرزة الأجفان باهي وشامها
 بكفي، ولم ينسى جذاها ذمامها
 وتوهج لا يطفأ من الماء ضرامها
 فني العمر في دار عياني ظلامها
 وينمي عليها ثم يسد غيامها
 إلينا بعون الله يهفو علامها
 ورعي على كفي وسيري أمامها
 أحب بلاد الله عندي حشامها

إلى منزل بالجعفرية للسوى
ونلقي سراة من هلال بن عامر
بهم تضرب الأمثال شرقا ومغربا
عليهم ومن هو في حماهم تحية
فدع ذا ولا تأسف على سالف مضى
ففي الدنيا ما دامت لأحد دواهمها

ومن أشعار المتأخرين منهم قول خالد بن حمزة بن عمر شيخ الكعوب، ومن أولاد أبي
الليل يعاتب أقتاهم أولاد مهلهل ويحيب شاعرهم شبل بن مسكيانة بن مهلهل عن أبيات فخر
عليهم فيها بقومه:

يقول وذا قول المصاب الذي نشأ
يربح بها حادي المصاب إذا سعى
محيرة مختارة من نشأها
مغربلة عمن ناقص في غضونها
وهيض بتذكاري لها يا ذوي الندى
أشبل جنيًا من حباك طرائفا
فخسرت ولم تسقصر، ولا أنت عادم
لقولك في أم المتين بن حمزة
أما تعلم أنه قامها بعد ما لقي
شهابا من أهل الأمر يا شبل خارق
سواها طفاهها أضرمت بعد طفبه
وأضرمت بعد الطفيتين ألن صحت
وبان لوالى الأمر في ذا انشاجها
كما كان هو يطلب على ذا تجنبت

قوارع قيعان يعساني صعباها
فنونًا من إنشاد القوافي عذابها
تحدى بها تمام الوشا ملتهاها
محكمة القيعان دابي ودابها
قوارع من شبل، وهذي جواها
فراح بريح الموجهين الغناها
سوى قلت في جمهورها ما أعابها
وحامي حماها عاديًا في حراها
رصاص بني يحيى وغلا دابها
وهل ريت من جاللوغى واصطلى بها
وأنتى طفاهها جاسرًا لا يهابها
لقاس إلى بيت المنى يقتدى بها
فصار وهي عن كبر الأسنة تهابها
رجال بني كعب الذي ينقي بها

ومنا في العتاب:

وليدًا تعاتبوا أنا أغنى لأنني
علي وأنا ندفع بها كل مبضع
فإن كانت الأملاك بنت عرايس
ولا بعدد الإرهاف وذبل
بني عمنا ما نرتضي الذل غلمه
وهي عالمًا بأن المنايا تنيلها

ومنها في وصف الطعائن:

قطعنا قطوع اليد لا نخشني العدا
تري العين فيها قل لشبل عرائف
تري أهلا غب الصباح أن يفلها
لها كل يوم في الأرمي فتائل
ومن قولهم في الأمثال الحكمة:

وطلبك في المنوع منك سفاهة
إذا رأيت أناسًا يغلقوا عنك بابهم

ومن قول شبل يذكر انتساب الكعوب إلى برجم:

الشيب وشبان من أولاد برجم جميع البرايا تشتكى من ضهادها

ومن قول خالد يعاتب إخوانه في موالاة شيخ الموحدين أي محمد بن تافراكين المستبد
بحجابة السلطان بتونس على سلطانها مكفولة أبي إسحاق ابن السلطان أبي يحيى وذلك فيما قرب
من عصرنا:

يقول بلا جهل فتى الجود خالد
مقاله حبر ذات ذهن، ولم يكن
مقاله قوال، وقال صواب
هرجما، ولا فيما يقول ذهب

تهجست معنا ناهيا لا الحاجة
وكنيت بها كبدي وهي نعم صابة
نفوحت بأدي شرحها عن مأرب
بنبي كعب أدنى الأقربين لدمنا
جرى عند فتح الوطن منا لبعضهم
وبعضهم ملنا له عن خصمه
وبعضهم مرهوب من بعض ملكنا
وبعضهم جانا جريحا تسمحت
وبعضهم نظار فينا بسوة
رجع يتهى كما سفها فيبحه
وبعضهم شاكي من أوغاد قادر
فصمناه عنه واقتضي منه مورد
ونحن على دافي المدى نطلب العلا
وحزننا حمى وطن بترشيش بعدما
ومهد من الأملاك ما كان خارجا
بردع قروم من قروم قبيلنا
جرينا بهم عن كل تأليف في العدا
إلى أن عماد من لا كان فيهم بهمة
وركبوا السبايا المثلثات من أهلها
وساقوا المطايا بالثرا لا نسوا له
وكسبوا من أصناف السعايا ذخائر

ولا هرج ينقاد منه معاب
حزينة فكير والحزين بصاب
جرت من رجال في القيل قراب
بنبي عم منهم شايب وشباب
مصافاة ود واتساع جناب
كما يعلموا قول يقيه صواب
جزاعا، وفي جو الضمير كتاب
خواطر منها للنزيل وهاب
نقنها حتى ما عنا به ماب
مرارا، وفي بعض المزارع ماب
غلق عنه في أحكام السقائف باب
على كره مولى البالقي ودياب
لهم ما حططنا للفجور نقاب
نفقنا عليها سبقا ورقاب
على أحكام والي أمرها له نساب
بنبي كعب لا واهما الفريم وطاب
وقمنا لهم عن كل قيد مناب
ربها وخيراته عليه نصاب
ولبسوا من أنواع الحرير ثياب
جواهر ما يغلبوها بحلاب
ضمخائم لحزات الزمان تصاب

وعادوا نظير البرمكيين قبل ذا
وكسانوا لنا درعاً لكل مهمة
وخلوا الدار في جنح الظلام، ولا اتقوا
كسوا الحي جلباب البهيم لستره
كذلك منهم حابس ما دار النبأ
يظن ظنوناً ليس نحن بأهلها
خطا هو ومن واتاه في سو ظنه
فواعزوني إن الفتى بسو محمد
وبرحت الأوغاد منه ويحسبوا
جروا يطلبوا تحت السحاب شرائع
وهو لو عطى ما كان للراي عارف
وإن نحن ما نستاملوا عنه راحة
وإن ما وطأ ترشيش يضاق وسعها
وأنته منها عن قريب مفاصل
وعن فائنات الطرف بيض غوانج
يتيه إذا تاهوا ويصبوا إذا صبوا
يضلوه عن عدم اليمين وربما
بهم حازله زمه وطسوع أوامر
حرام على ابن تافر كين ما مضى
وإن كان له عقل رجيع وفطنة
وأما البدا لا بعدها من فياعل

وإلا هلالاً في زمان دياب
إلى أن بان من نار العدو شهاب
ملا منه ولا دار الكرام عتاب
وهم لو دروا لبسوا قبيح جباب
ذهل حلمي أن كان عقله غاب
ثمى يكن له في السماح شماب
بالإثبات من ظن القبائح عاب
وهوب لألاف بغير حساب
بروحه ما يحسى بسروح سحاب
لقوا كل ما يستاملوه سراب
ولا كان في قلة عطماء صواب
وإنه بإسهام التلاف مصاب
عليه ويسمي بسالفزوع لزاب
خنوج عناز هواها وقباب
ربوا خلف أستار وخلف حجاب
بحسن قوائين وصوت رباب
يطارح حتى ما كأنه شاب
ولكنه مأكول وطيب شراب
من السود إلا ما بدل بحراب
يلجج في السيم الغريق غراب
كبار إلى أن تبقى الرجال كباب

ويحمسى بها سوق علينا سلاعه
ويسمى غلام طالب ربح ملكنا
أيا واكلسين الخبز تبغسوا ادامه
ومن شعر علي بن عمر بن إبراهيم من رؤساء بني عامر لهذا العهد أحد بطون زغبة يعاتب
بني عمه المتطاولين إلى رياسته:

محبرة كالدر في يد صانع
أباحها منها فيه أسباب ما مضى
غدا منه لأم الحي حين وأنشطت
ولكن ضميري يوم بأن بهم إلينا
وإلا كأبراص التهامي قصوداح
وإلا لكان القلب في يد قابض
لما قلت سما من شقا البين زارني
ألا يا ربوع كان بالأمس عامر
وغيد تداني للحظا في ملاعب
ونعم يشوف الناطرين التحامها
وعرود باسمها ليدعوا لسربها
واليوم ما فيها سوى اليوم حولها
وقفنا بها طورا طويلا نسأها
ولا صبح لي منها سوى وحش خاطري
ومن بعد ذا ندي لنصور بو علي
وقولوا له يا بو الوفا كلح رأيكم
وبحمار موصوف القنا وجمباب
ندوما ولا يسمي صحيح بناب
غلطوا أدمتوا في السموم لباب
إذا كان في سلك الحرير نظام
وشاء تبارك والضعفون تمام
عصاها ولا صبنا عليه حكام
تبرم على شوك القتاد بمرام
وبين عساج الكافكات ضرام
أثمهم بمنشار القطيع غشام
إذا كان ينادي بالفراق وخام
يحبس وحله والقطين لمام
دجى الليل فيهم ساهر ونيام
لنا مابدا من مهرق وكظام
وإطلاق من شرب المها ونعام
ينوح على أطلال لها وخيام
بعمين سبخنا والسدموع سجام
وسقي من أسباب أن عرفت أوهام
سلام ومن بعد السلام سلام
دخلستم بحور غامقات دهام

زواجر ما تنافس بالعود إنما
 ولا قسمتموها قياساً بـدلكم
 وعانوا على هلكماتكم في ورودها
 أيا عزوة ركبوا الضلالة، ولا لهم
 ألا عناهم لو تـرى كيف زايهم
 خلوا القنايفون في مرقب العلا
 وحق النبي والبيت وأركانـه العلى
 لـبر الليالي فيه إن طالمت الحيا
 ولا برها تبقي البوادي عواكف
 وكل مسافة كالسد إياه عابر
 وكل كـميت يكتـمع عض نابه
 وتحمل بنا الأرض العقيمة مدة
 بالأبطال والقود الهجان وبالقنا
 أنـجـحـدني وأنـا عقيـد نفودها
 ونحن كأضر اس الموا في بـنـجـمـكم
 متى كان يوم القحط يا مير أبو علي
 كذلك بوحمو إلى اليسر أبعته
 وخل رجالات لا يرى الضيم جارهم
 ألا يقيموها وعقد بؤسهم
 وكم ثار طعنـها على البدو سابق
 فتى ثار قطار الصوى يومنا على
 لها سيلات على الفضـا وأكام
 وليس البحور الطاميات تمام
 من الناس عدمان العقول لثام
 قـرار ولا دنيا لها من دوام
 مثل سراب فـلاء ما لها من تمام
 مواضع ما هيـا لهم بمقام
 ومن زارها في كل دهر وعام
 يذوقون من خط الكساح مدام
 بكل رديني مطرب وحسام
 عليها من أولاد الكرام غلام
 يظل يصارع في العنان لجام
 وتولدنا من كل ضيق كظام
 لها وقت وجنات البدور زحام
 وفي سن رحي للحروب عـلام
 حتى يقاضوا من ديون قدام
 يلقي سـعايا صارين قدام
 وخلي الجيـاد العالـيات تمام
 ولا يجمعـوا بسـدى العـدو زفام
 وهم عذر عنه دائماً ودوام
 ما بين صحا صيح وما بين حسام
 لنا أرض ترك الظـمـاعين زمام

وكما ذا يجيئوا أثرها من غنيمة حليف الثنا قشاع كل غيام
 وإن جاء خافوه الملوكة ووسموا غدا طبعه يجدي عليه قيام
 عليكم سلام الله من لسن فاهم ما غنت الورقا وناح حمام
 ومن شعر عرب نمر بنواحي حوران لامرأة قتل زوجها فبعثت إلى أحلافه من قيس
 تغريهم بطلب ثأره تقول:

تقول فتاة الحسي أم سلامة بعين أراع الله من لارثى لها
 نبيت بطول الليل ما نألف الكرى موجهة كان الشقا في مجاهلها
 على ما جرى في دارها وبو عيالها بلحظة عين البين غير حالها
 فقدنا شهاب الدين يا قيس كلكم ونمتوا عن أخذ الثأر ماذا مقالها
 أنسا قلنت إذا ورد الكتاب يسرني ويبرد من نيران قلبي ذبالها
 أيا حين تسريح الذوائب واللقى وببيض العذارى ما حيتو جمالها

فصل

الموشحات والأزجال للأندلس

وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم وتهذبت منحيه وفنونه وبلغ التتميق فيه الغاية استحدث المتفخرون منهم فناً منه سموه بالمرشح وينظمونه أسباطاً أسباطاً وأغصاناً أغصاناً يكثرون منها، ومن أعاريضها المختلفة. ويسمون المتعدد منها بيتاً واحداً ويلتزمون عند قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتالياً فيما بعد إلى آخر القطعة وأكثر ما تنتهي عندهم إلى سبعة أبيات. ويشتمل كل بيت على أغصان عددها بحسب الأغراض والمذاهب وينسبون فيها ويمدحون كما يفعل في القصائد. وتجاروا في ذلك إلى الغاية واستظرفه الناس جملة الخاصة والكافة لسهولة تناوله وقرب طريقه. وكان المخترع لها بجزيرة الأندلس مقدم ابن معافر القبريري من شعراء الأمير عبد الله بن محمد المرواني. وأخذ ذلك عنه أبو عبد الله أحمد بن عبد ربه صاحب كتاب العقد، ولم يظهر لهما مع المتأخرين ذكر وكسدت موشحاتهما. فكان أول من برع في هذا

الشأن بعدهما عبادة القراز شاعر المعتصم بن صهاح صاحب المرية. وقد ذكر الأعلام البطلوسي أنه سمع أبا بكر بن زهير يقول: كل الوشاحين عبال على عبادة القراز فيما اتفق له من قوله:

بدر نـم شـمس ضـحى غصن نقامسك شم
ما أنـم ما أوضـحـا ما أورقـا ما أنـم
لا جـرم مـن لمحـا قد عشقـا قد حـرم

وزعموا أنه لم يسبق عبادة وشاح من معاصريه الذين كانوا في زمن الطوائف.

وجاء مصلياً خلفه منهم ابن رافع رأس شعراء المأمون ابن ذي النون صاحب طليطلة.

قالوا: وقد أحسن في ابتدائه في موشحته التي طارت له حيث يقول:

العود قد نرـنم بأبدع تلحين وسقت المذائب رياض البساتين
وفي انتهائه حيث يقول:

تخطر، ولا تسلم عساك المأمون مروع الكتائب بجي بن دي النون
ثم جاءت الحلبة التي كانت في دولة المثلثين فظهرت لهم البدائع وسابق فرسان حلبتهم
الأعشى الطليطي، ثم يحيى بن بقي وللطليطي من الموشحات المهدبة قوله:

كيف السـبـيل إلى صبري وفي المعالم أشـجان
والراكب وسـط الفـلا بالخرد النسوان قـد بـان

وذكر غير واحد من المشايخ أن أهل هذا الشأن بالأندلس يذكرون أن جماعة من
الوشاحين اجتمعوا في مجلس ياشيلية، وكان كل واحد منهم اصطنع موشحة وتأنق فيها فتقدم
الأعشى الطليطي للإنشاد فلما افتتح موشحته المشهورة بقوله:

ضاحك عن جـان سافر عن بدر ضاق عنه الزمان وحسواه صـدري
حرق ابن بقي موشحته وتبعه الباقرن. وذكر الأعلام لبطلوسي أنه سمع ابن زهر يقول:

ما حسدت قط وشاحاً على قول إلا ابن بقي حين وقع له:

أمانرى أحمد في مجده العالي لا يلحق أطلعه الغرب فأرنا مثله يا مشرق
وكان في عصرهما من الموشحين المطبوعين أبو بكر الأبيص. وكان في عصرهما أيضاً

الحكيم أبو بكر بن باجة صاحب التلاحين المعروفة. ومن الحكايات المشهورة أنه حضر مجلس
مخدومه ابن تيفلويت صاحب سرقسطة فألقى على بعض قيناته موشحته التي أولها:

جرر السذيل أيها جر،

وصل الشكر منك بالشكر

فطرب الممدوح لذلك فلما ختمها بقوله:

عقد الله رايتة السنصر،

لأمير العيال أبي بكر

وطرق ذلك التلاحين سمع ابن تيفلويت صاح: واطرباه! وشق ثيابه، وقال: ما أحسن ما
بدأت، وما ختمت وحلف بالأيمان المغلظة لا يمشي بن باجة إلى داره إلا على الذهب. فخاف
الحكيم سوء العاقبة فاحتال بأن جعل ذهبا في نعله ومشى عليه. وذكر أبو الخطاب بن زهر أنه
جری في مجلس أبي بكر بن زهر. ذكر أبي بكر الأبيض الوشاح المتقدم الذكر فغض منه أحد
الحاضرين فقال كيف تغض مم يقول:

مالذي شرب راح،

على رياض الأقاح،

لا هضم الوشاح

إذا انتشى في الصباح

أو في الأصـبـل

أضحى يقول:

ماللثـمـول،

لطمـت خـدي؟

وللشـمـال

هبت فـمـال

غضن اعتدال

ضسمه بردي

عما أباد القلوبا،

يمشي لنا مستريا،

يا لحظه رد نوبنا!

وبالماء الشنبا

بررد غليل،

صوب غليل،

لا يستحيل،

فيه عن العهد،

ولا يزال،

في كل حال

يرجو الوصال،

وهو في الصدد

واشتهر بعد هؤلاء في صدر دولة الموحدين محمد بن أبي الفضل بن شرف. قال الحسن بن

دويربلة: رأيت حاتم بن سعيد على هذا الافتتاح:

شمس قاربت بـدرًا راح ونـسيم

وابن هردوس الذي له:

باليلة الوصل والسعود بـالله عودي

وابن مؤهل الذي له:

مما العيد في حلة وطباق وشـم طيب

وانما العيد في التلاقي مع الحبيب

وأبو إسحاق الرديني قال ابن سعيد: سمعت أبا الحسن سهل بن مالك يقول: إنه دخل على ابن زهر، وقد أسن، وعليه زي البادية إذ كان يسكن بحصن أستيه فلم يعرفه فجلس حيث انتهى به المجلس.

وجرت المحاضرة فأنشد لنفسه موشحة وقع فيها:

كحل الدجى يجري	من مقلة الفجر	على الصبا
ومعصم النهر	في حلال خضر	من البطا

فتحرك ابن زهر، وقال: أنت تقول هذا قال: اختر! قال: ومن تكون فعرفه فقال: ارتفع! ف، والله ما عرفتك.

قال ابن سعيد: وسابق الحلبة التي أدركت هؤلاء أبو بكر بن زهر، وقد شرقت موشحاته وغربت.

قال: وسمعت أبا الحسن سهل بن مالك يقول: قيل لابن زهر لو قيل لك ما أبدع وأرفع ما وقع لك في التوشيح ما كنت تقول قال كنت أقول:

ما للمولـ

من سكره لا يفيق

يسالـ

من غير خمر

ما للكثيرب المشرق

ينـدب الأوطـان؟

هل نسـتـعـاد

أيا منـا بـالـخليج

ولـيـالـيـنـسـا؟

أو يسـتـفـاد

من النسيم الأريج
 مسك دارينا
 أو هل يكاد
 حسن المكان البهيج
 أن يحيننا؟
 روض أظلسه
 دوح عليه أنيق
 مسورق الأفنان
 والمساء يجري،
 وعائم وغريق
 من جنى الریحان

واشتهر بعده ابن حيون الذي له من الزجل المشهور قوله:

يفوق سهمه كل حين بما شئت من يدوعين
 وينشد في القصيد:

خلقت مليح علمت رامي فليس نخل ساع من قتال
 وتعمل بسذي العينين متاعي ما نعمل يدي بالنبال
 واشتهر معممهم يومئذ بغرناطة المهر بن الفرس، قال ابن سعيد، ولما سمع ابن زهر
 قوله:

لله ما كان من يوم بهيج بنهر حص على تلك المروج
 ثم انعطفنا، وعلى فم الخليج نفخ في حانه مسك الختام
 عن عسجد زانه صافي المدام ورداء الأصيل ضمه كف الظلام

قال ابن زهر: أين كنا نحن عن هذا الرداء، وكان معه في بلده مطرف.

أخبر ابن سعيد عن والده مطرفاً هذا دخل على ابن الفرس فقام له وأكرمه فقال لا تفعل!
فقال ابن الفرس: كيف لا أقوم لمن يقول:

قلوب تصاب بالحفاظ نصيب فقل كيف تبقى بلا وجد
وبعد هذا ابن حزمون بمرسية. ذكر ابن الرائس أن يحيى الخزرجي دخل عليه في مجلسه
فأنشده موشحة لنفسه فقال له ابن حزمون: لا يكون الموشح بموشح حتى يكون عارياً عن
التكلف قال على مثل ماذا قال على مثل قولي:

يا هاجري هل إلى الوصال منك ســـــــــــــــــبيل
أو هل ترى عن هواك سالي قلبــــــــــــــــب العليــــــــــــــــل
وأبو الحسن سهل بن مالك بغرناطة. قال ابن سعيد كان والذي يعجب بقوله:

إن ســــــــــــــــبيل الصــــــــــــــــباح في الشرق عاد به حراً في أجمع الأفق
فتداعت نوادب السورق

أترامها خافت من الغرق فبكست سحرة عسلى السورق
واشتهر بإشيلية لذلك العهد أبو الحسن بن الفضل قال ابن سعيد عن والده سمعت
سهل ابن مالك يقول له: يا ابن الفضل لك على الوشاحين الفضل بقولك:

واحسرتـــــــــــــــــا لزمــــــــــــــــان مضي عشية بان الهوى وانقضى
وأفردت بالرغم لا بالرضى وبست على جمرات النفضى
أعانق بالفكر تلك الطلول وألشم بالوهم تلك الرسوم
قال وسمعت أبا بكر بن الصابوني ينشد الأستاذ أبا الحسن الدباج موشحاته غير ما مرة فما
سمعته يقول له لله درك إلا في قوله:

قسماً بالهوى لذي حجر ما لليل المشوق من فجر
حمد الصبح ليس بطرد ما لليلي فيما أظن غد
أوقفــــــــــــــــت قــــــــــــــــوادم الســــــــــــــــنسر فنجــــــــــــــــوم الســــــــــــــــماء لا تسري

ومن محاسن موشحات ابن الصابوني قوله:

ما حال صب ذي ضنى واكتئاب أمرضه يا ويلته الطيب
عامله محبوبه باجتئاب ثم اقتدى فيه الكرى بالحبيب
جفا جفوني النوم لكتفي لم أبكه إلا لفقد الخيال
وذا الوصال اليوم قد غرني منه كما شاء وشاء الوصال
فلسيت باللائم من صدي بصورة الحق، ولا بالمحال

واشتهر بر أهل العدو ابن خلف الجزائري صاحب الموشحة المشهورة:

يد الأصباح قدحت زناد الأنوار في مجامر الزه

وابن خرز البجائي وله من موشحة:

ثغر الزمان موافق حبسك منه بابتسام

ومن محاسن الموشحات للمتأخرين موشحة ابن سهل شاعر إشبيلية وسبته من بعدها

فمنها قوله:

هل درى ظبي الحمى أن قد حمى قلب صب حله عن مكنس
فهو في نار وخفق مثل ما لعبت ربح الصبا بالقبس
وقد نسج على متواله فيها صاحبنا الوزير أبو عبد الله بن الخطيب شاعر الأندلس
والمغرب لعصره، وقد مر ذكره فقال:

جادك الغيث إذا الغيث همى

يا زمان الوصل بالأندلس!

لم يكن وصلك إلا حلماً

في الكرى أو خلسة المختلس!

إذ يقود السدھر أشتات المنى

تنقل الخطو على ما ترسم،
 زمراً بين فرادى وثنا
 مثل ما يدعو الحجيج الموسم
 والحيا قد جلل الروض سنا،
 فسنا الأزهار فيه تبسم
 وروى السعمان عن ماء السما؛
 كيف يروي مالك عن أنس؟
 فكساه الحسن ثوباً معلماً،
 يزدهي منه بأبي ملبس



في ليل كتمت سر الهوى،
 بالدجى لولا شمس القدر
 مال نجم الكأس فيها وهوى،
 مستقيم السير بعد الأثر
 وطر ما فيه من عيب سوى
 أنه مر كلمح البصر
 حين لذ النوم شيئاً أو كما
 هجم الصبح مجوم الحرس
 غارت الشهب بنا أو ربما
 أثرت فينا عبون النرجس



أي شيء لا مريئ قد خلاصا،
 فيكون الروض قد كمن فيه
 تنهب الأزهار فيه الفرصا،
 أمنت من مكره ما تنقيه
 فإذا الماء تناجى والحصي،
 وغلا كل خليل بأخيه
 تبصر السورد غيورا برما
 يكتسي من غيظه ما يكتسي
 وتسرى الأس لييا فهما
 يسرق السمع بأذني فرس



يا أهمل الحى من وادي الفضيا!
 وبقلبى مسكن أنتم به!
 ضاق عن وجدي بكم رجب الفضيا،
 لا أبالي شرقه من غربه
 فأعيدوا عهد أنس قد مضى،
 تعتقوا عبيدكم من كربسه
 واتقوا الله وأحيوا مفرما،
 يتلاشى نفسا في نفس
 حبس القلب عليكم كرمما،
 أفترضون خمرا ب الخبس



وبقلبي مـنكم مقـتر
 بأحاديث المنى وهو بعيد
 قمر اطلع منه المغرب
 شقوة المضني به ، وهو سعيد
 قد تساوى محسن أو مـنـب
 في سواء بين وعد ووعد
 ساحر المقلعة معسول اللمى ،
 جبال في النفس بحال التنفس
 سدد السهم وسمى ورمى
 ففؤادي نهضة المفترس !



إن يكن جار وخاب الأمل ،
 وفؤاد الصب بالشوق يذوب
 فهو للنفـس حبيب أول
 ليس في الحب لمحبوب ذنوب
 أمره معتمـل ممتثل
 في ضلوع قد براهما وقلوب
 حكم اللحظ بها فاحتكما ،
 لم يراقب في ضعف الأنفس
 نصف المظلوم ممن ظلما ،
 ويجازي البر منها والمسي



ما لقلبي كلما هبت صبا،
 عاده عيسد من الشرق جديد؟
 جلب المسم لسه والوصيا؛
 فهو للأشجان في جهد جهيد
 كان في اللوح له مكتبا
 قوله: إن عسداي لشديد!
 لا عج من أضلعي قد أضرماء،
 فهي نار في هشيم البس
 لم تدع في مهجتي إلا ذما
 كبقاء الصبح بعد الغلس

سلمى يا نفس في حكم القضا
 واعمري الوقت برجمي ومتاب
 ودعي ذكر زمان قد مضى
 بين عتبي قد تقضت وعتاب
 واصر في القول إلى المولى الرضى
 ملهم التوفيق في أم الكتاب
 الكريم المتهمى والمتمنى
 أسد السرح وبمر المجلس
 ينزل النصر عليه مثل ما
 ينزل الوحي بروح القدس

وأما المشاركة فالتكلف ظاهر على ما عانوه من المؤثحات. ومن أحسن ما وقع لهم في ذلك موشحة ابن سناء الملك التي اشتهرت شرقاً وغرباً وأولها:

حبيبي ارفع حجاب النور عن العذار
تنظر المسك على كافور في جلد السار
كلي يا سحر تيجان الربى بالخلي واجمع لي
سوارها منعطف الجدول

ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنميق كلامه وترصيع أن يلتزموا فيها إعراباً. واستحدثوا فناً سموه بالزجل والتزموا النظم فيه على مناحيهم لهذا العهد فجاء فيه بالغرائب واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة.

وأول من أبدع في هذه الطريقة الزجلية أبو بكر بن قزمان، وإن كانت قبلت قبله بالأندلس لكن لم يظهر حلاها، ولا انسبكت معانيها واشتهرت رشاقتها إلا في زمانه. وكان لعهد الملتزمين، وهو إمام الزجالين على الإطلاق.

قال ابن سعيد: ورأيت أزجاله مروية ببغداد أكثر مما رأيتها بحواضر المغرب.

قال: وسمعت أبا الحسن بن جحدر الأشبيلي إمام الزجالين في عصرنا يقول: ما وقع لأحد من أئمة هذا الشأن مثل ما وقع لابن قزمان شيخ الصناعة، وقد خرج إلى متزه مع بعض أصحابه فجلسوا تحت عريش وأمامهم تمثال أسد من رخام يصب الماء من فيه على صفائح من الحجر متدرجة فقال:

وعريش قس قسام على دكان بحر رواق
وأسد قد ابتلع ثعبان من غلظ ساق
وفتح فمه بحال إنسان بينه الفراق
وانطلق من ثم على الصفاح وألقى الصياح

وكان ابن قزمان مع أنه قرطبي الدار كثيراً ما يتردد إلى إشبيلية ونيتاب نهرها فاتفق أن اجتمع ذات يوم جماعة من أعلام هذا الشأن. وقد ركبوا في النهر للترهة ومعهم غلام جميل

الصورة من سروات أهل البلد ويوتهم. وكانوا مجتمعين في زورق للصيد فنظموا في وصف الحال وبدأ منهم عيسى البليدي فقال:

يطمع بساخلاص قلبي، وقد فاتو
نراه قد حصل مسكين محلاتو
توحش الجفون الكحل إن غابو
ثم قال أبو عمرو بن الزاهر الأشيلي:

نشب والهوى من لج فيه ينشب
مع العشق قام في بالوان يلعب
ثم قال أبو الحسن المقرئ الداني:

نهار ملبح يعجبين أوصافو
والقلبين يقول من فوق صفصافو
ثم قال أبو بكر بن مرتين:

الحق تريد حديث بقالي عاد
لسنا حينان ذيك الذي بصسطاد
ثم قال أبو بكر بن قزمان:

إذا شمر كما مويرمها
وليس مرادو أن يقع فيها

وكان في عصرهم بشرق الأندلس محلف الأسود وله محاسن من الزجل منها قوله:

قد كنت منشوب واختشيت النشب
حتى تنظر الخد الشريق البهسي
يا طالب الكيميا في عيني هي
تنظر بها الفضة وترجع ذهب

وجاءت بعدهم حلبة كان سابقها مدغليس وقعت له العجائب في هذه الطريقة من قوله

في زجله المشهور:

ورزا ذق ينـــــزل
فـــــتري الواحد يفضـــــض
والنبـــــات يشرب ويســـــكر
وبريـــــد نجـــــي إليـــــنا
ومن محاسن ازجاله قوله :

لاح الضـــــياء والنجمـــــوم حـــــارـــــى
شربـــــت ممزوجـــــمـــــن قراءـــــا
يا مـــــن يلمني كـــــما تـــــقلـــــد
يقـــــول بـــــأن الذنوب تولـــــد
لأرض الحجاز مور يـــــكن لك أرشـــــد
مر أنـــــت للحجـــــج والزيارـــــا
مـــــن لـــــيس لـــــو قـــــدره، ولا اســـــتطاع
وظهر بعد هؤلاء بإشيلية ابن جحدر الذي فضل على الزجالين في فتح ميورقة بالزجل
الذي أوله هذا:

مـــــن عانـــــد التوحيد بالسيف يـــــمـــــحق
قال ابن سعيد لقيت ولقيت تلميذه المعمم صاحب الزجل المشهور الذي أوله:

يا ليتني إن رأيت حبيـــــبي
لـــــيش أخـــــذ عـــــنق الغزيرـــــل
أقتـــــل أذنـــــو بالرســـــيلا
وسرق فـــــمـــــم الحجـــــيلا

ثم جاء من بعدهم أبو الحسن سهل بن مالك إمام الأدب ثم من بعدهم لهذه العصور
صاحبنا الوزير أبو عبد الله بن الخطيب إمام النظم والثر في الملة الإسلامية غير مدافع، فمن
محاسنه في هذه الطريقة:

امزج الأكواس واملا لي نجدد ما خلق المال إلا أن يسدد
ومن قوله على طريقة الصوفية وينحو منحى المشتري منهم:

بين طلوع وبين نزول اختلطت الغمامت زول
ومضى مــــن لم يكن من وبقي مــــن لم يــــزول
ومن محاسنه أيضًا قوله في ذلك المعنى:

البعد عنك يا بني أعظم مصايبي وحين حصل لي قربك سبيت قاري
وكان لعصر الوزير ابن الخطيب بالأندلس محمد بن عبد العظيم من أهل وادي آش، وكان
إمامًا في هذه الطريقة وله من زجل يعارض به مدغليس في قوله: «لاح الضياء والنجوم حيارى»
بقوله:

حل المجنون يا أهل الشطارا مذ حلت الشمس في الحمل
تجددوا كل يوم خلاعا لا تجعلوا بينها ثملا
إليها يتخلعوا في شنبيل على خضرة ذاك النبات
وحمل بغداد واجتياز النيل أحسن عندي من ذبك الجهات
وطاقتها أصلح من أربعين ميل إن مرت الريح عليه وجاءت
لم تلتق الغبار أمارا ولا بمقدار ما يكتحل
وكيف ولاش فيه موضع رقاعا إلا ونسرح فيه النحل

وهذه الطريقة الزجلية لهذا العهد هي فن العامة بالأندلس من الشعر، وفيها نظمهم حتى
أنهم لينظمون بها في سائر البحور الخمسة عشر لكن بلغتهم العامة ويسمونه الشعر الزجلي مثل
قول شاعرهم:

دهر لي نعشق جفونك وسنين وأنت لا شفقة ولا قلب يلين
حتى ترى قلبي من أجلك كيف رج صنعة السمكة بين الحسادين
الدموع ترشرش والنار تلتهب والمطارق من شمال، ومن يمين

خلق الله النصصاري للنزو وأنت تغزو قلوب العاشقين
 وكان من المجيدين لهذه الطريقة لأول هذه المائة الأديب أبو عبد الله اللوشي وله فيها
 قصيدة يمدح فيها السلطان ابن الأحمر:

طل الصباح قم يانديمي نشربو ونضحكو من بعد ما نظربو
 سبيكة الفجر أحكت شفق في ميلق الليل فقم قلبو
 ترى عيارها خالص أبيض نقي فضة هو لكن الشفق ذهبو
 فتتفق سكتوا عند البشر نور الجفون من نورها يكسبو
 فهو النهار يا صاحبي للمعاش عيش الغني فيه يا الله ما أطبو
 والليل أيضًا للقليل والعناق على سرير الوصل يتقلبو
 جاد الزمان من بعد ما كان بخيل ولش ليفلت من يديه عقربو
 كما جرع مرو فما قد مضى يشرب بيتنو ويأكل طيبو
 قال الرقيب يا أديبا إيسش ذا في الشرب والعشق ترى نجبو
 وتعجبوا عذالي من ذا الخبر فقلت يا قوم من ذا تتعجبوا
 نعشق ملبح إلا رقيق الطباع علاش تكفروا بالله أو تكتبوا
 ليش يربح الحسن إلا شاعر أديب يفض بكرو ويدع ثيبو
 أما الكأس فحرام نعم هو حرام على الذي ما يدري كيف يشربو
 ويد الذي يحسن حسابه، ولم يقدر يحسن ألفاظ أن يجلبوا
 وأهل العقل والفكر والمجون يغفر ذنوبهم لهذا إن أذنبوا
 ظبي بهي فيها يطفئ الجمر وقلبي في جمر الغضى يلهبو
 غزال بهي ينظر قلوب الأسود والبوهم قبل النظر يذهبوا
 ثم يحييهم إذا ابتسم يضحكوا ويفرحوا من بعد ما يشدبوا

فمسيم كالخائنم وثغر نقسي
جسوه و مرجان أي عقد يا فلان
وشارب أخضر يريد لاش يريد
يسبل دلال مثل جناح الغراب
على بدن أبيض بلسون الحليب
وزوج هندات ما علمت قبلها
تحت المكاكن منها خصر رقيق
أرق هو من ديني فيما تقول
أي دين بقالي معاك وأي عقل
تحمل أرداف ثقال كالرقيب
إن لم بنفس غدر أو ينقشع
بصير إليك المكان حين تجي
محاسنك مثل خصال الأمير
عماد الأمصار وفصيح العرب
بحمل العلم انفسرد والعمل
ففي الصدور بالرمح ما أظنه
من السماء بحسد في أربع صفات
الشمس نورو والقمر همتو
يركب جواد الجود ويطلق عنان
من خلعتو بلبس كل يوم بطيب
نعمتو تظهر على كل من يجيه

خطيب الأمة للقبل يخطبو
قد صفقه الناطم، ولم يثقبو
من شبهه بالمسك قد عيبو
ليالي هجري منه يستغربو
ما قط راعي للغنم يجلبو
ديك الصلايا ريت ما أصلبو
من رقتو يخفسي إذا تطلبو
جديد عتبك حق ما أكذبو
من يتبعك من ذا وذا تسلبو
حين ينظر العاشق وحسين يرقبو
في طرف ديسا والبشر تطلبو
و حين تغيب ترجع في عيني تبو
أو الرمل من هو الذي يحسبو
من فصاحة لفظه يتقربو
ومع بديع الشعر ما اكتبو
وفي الرقاب بالسيف ما أضربو
فمن يعد قلبي أو يحسبو
والفيث جودو والنجوم منصبو
الأغنيا والجنود حين يركبو
منه بنات المعالي تطيبو
قاصد ووارد قط ما خيرو

قد أظهر الحق، وكان في حجاب
وقد بنى بالسر ركن التقى
تخاف حين تلقاه كما ترجميه
يلقى الحروب ضاحكًا وهي عابسة
إذا جسد سيفه ما بين الردود
وهو سمي المصطفى والإله
تراه خليفة أمير المؤمنين
لذي الإمارة تخضع الرعوس
يتمه بقي بي بدور الزمان
وفي المعالي والشرف يعمدوا
والله يقيهم ما دار الفلك
وما يغني ذا القصيد في عروض

ثم استحدث أهل الأمصار بالمغرب فناً آخر من الشعر، في أعاريض مزدوجة كالموشح
نظموا فيه بلغتهم الحضرية أيضاً وسموه عروض البلد، وكان أول من استحدثه فيهم رجل من
أهل الأندلس نزل بفاس يعرف بابن عمير فنظم قطعة على طريقة الموشح، ولم يخرج فيها عن
مذاهب الإعراب إلا قليلاً مطلعها:

أبكاني بشاطي النهر نوح الحمام
وكف السحر بمحو مداد الظلام
باكرت الرياض والطلل فيها افتراق
ودمع النواعير بنهرق انهرق
لووا بالفصون خلخال على كل ساق
وأيدي الندى تحرق جيوب الكمام
على الغصن في البستان قريب الصباح
وماء الندى يجري بثغر الأقاح
كثير الجواهر في نحسور الجوار
يحكي ثعابين حلققت بالشمار
ودار الجميع بالروض دور السوار
ويحمل نسيم المسك عنها رياح

وعاج الصبا يطل بمسك الغمام
 رأيت الحمام بين الورق في القضيب
 تنوح مثل ذاك المستهام الغريب
 ولكن بما أحرر وساقو خضيب
 جلس بين الأغصان جلسة المستهام
 وصار يشتكي مافي الفؤاد من غرام
 قلت يا حمام أحرمت عيني الهجوع
 قال لي بكيت حتى صفت لي الدموع
 على فرخ طار لي لم يكن لورجوع
 كذا الوفا وكذا هو الزمام
 وأنتم من بكى منكم إذا تم عام
 قلت يا حمام لو خضت بحر الضنى
 ولو كان بقلبك ما بقلبي أنا
 اليوم نقاسي الهجر كم من سنا
 ومما كسا جسمي النحول والسقام
 لو جتني المنايا كان يموت في المقام
 قال لي لو رقدت لأوراق الرياض
 وتخضبت من دمعي وذاك الياس
 أما طرف منقاري حديدو استفاض
 وأطراف البلد والجسم صار في الرماد

فاستحسنه أهل فاس وولعوا به ونظموا على طريقته وتركوا الإعراب الذي ليس من شأنهم وكثر سماعه بينهم واستفحل فيه كثير منهم ونوعوه أصنافاً إلى المزدوج والكازي والملمعة والغزل. واختلفت أسماؤها باختلاف ازدواجها وملاحظاتهم فيها.

فمن المزدوج ما قاله ابن شجاع من فصولهم وهو من أهل تازا:

المسال زينة الدنيا وعز النفوس	يهي وجوها ليس هي باهيا
فها كل من هو كثير الفلسوس	ولسوء الكلام والرتبة العاليا
يكبر من كثر ماله ولو كان صغير	ويصغر عزيز القوم إذ يفتقر
من ذا ينطبق صدري، ومن ذا تغير	وكان ينققع لسولا الرجوع للقدر
حتى يلتجئ من هو في قومو كبي	لمن لا أصل عندو، ولا لو خطر
لذا ينبغي يحزن على ذي العكوس	ويصنع عليه ثوب فراش صافيا
اللي صارت الأذئاب أمام الرؤوس	وصار يستفيد الواد من الساقيا
ضعف الناس على ذا وفسد ذا الزمان	ما يدروا على من يكثروا ذا العتاب
اللي صار فلان يصبح بو فلان	ولو رأيت كيف يرد الجواب
عشنا والسلام حتى رأينا عيان	أنفاس السلاطين في جلود الكلاب
كبار النفوس جدًا ضعاف الأسوس	هم ناحيا والمجد في ناحيا
يسرو أنهم والناس يروهم تيوس	وجوه البلد والعدمة الراسيا

ومن مذاهبهم قول ابن شجاع منهم في بعض مزدوجاته:

تعب من تبع قلبو ملاح ذا الزمان	أهمل يا فلان لا يلعب الحسن فيك
ما منهم ملج عاهد إلا وخان	قليل من عليه تحبس ويحبس عليك
يبيوا على العشاق ويتمنعوا	ويستعدوا تفتيع قلوب الرجال
وإن واصلوا من حينهم يقطعوا	وإن عاهدوا خانوا على كل حال
ملج كان هويتو وشت قلبي معو	وصيرت من خذي لقدمو نعال
ومهدت لو من وسط قلبي مكان	وقلت لقلبي أكرم لمن حل فيك
وهون عليك ما بعثريك من هوان	فلا بد من هول الهوى بعثريك
حكمتوا علي وارفضيت بو أمير	فلو كان يرى حالي إذا يبصرو

يرجع مثل در حولي بوجه الغدير مردبه ويستعطس بحال انحرو
وتعلمت من ساعا بسبق الضمير ويفهم مرادو قبل أن يذكرو
ويحتل في مطلو لو أن كان عصر في الربيع أو في الليالي يريك
ويمشي بسوق كان ولو بأصبهان وإش ما يقل يحتاج لو يجيك

حتى أتى على آخرها. وكان منهم علي بن المؤذن بتلمسان، وكان هذه العصور القرية من فحولهم بزrehون من ضواحي مكناسة رجل يعرف بالكفيف أبدع في مذاهب هذا الفن. ومن أحسن ما علق له بمحفوظي قوله في رحلة السلطان أبي احسن وبني مرين إلى إفريقية يصف هزيمتهم بالقيروان ويعزيهم عنها ويؤنسهم بما وقع لغيرهم بعد أن عيهم على غزاتهم إلى إفريقية في ملعبة من فنون هذه الطريقة يقول في مفتحتها، وهو من أبدع مذاهب البلاغة في الأشعار بالمقصد في مطلع الكلام وافتتاحه، ويسمى براعة الاستهلال:

سبحان مالك خواطر الأمرا ونواصيها في كل حين وزمان
إن طعنناه أعظم لنا نصرا وإن عصيناه عاقب بكل هوان

إلى أن يقول في السؤال عن جيوش المغرب بعد التخلص:

كن مرعى قل، ولا تكن راعي فالراعي عن رعيته مسئول
واستفتح بالصلاة على الداعي للإسلام والرضا السني المكمول
على الخلفاء الراشدين والأتباع واذكر بعدهم إذا تحسب وقول
أحجاجنا نخللوا الصحرأ ودوا سرح البلاد مع السكان
عسكر فاس المنيرة الفمرا وبين سارت بو عزائم السلطان
أحجاج بالنبى الذي زرتهم وقطعتهم لو كلاكل البيدا
عن جيش الغرب حين يسألکم المتلصوف في إفريقياسودا
ومن كان بالعطايا يزودكم ويدع بريسة الحججازرغدا
قام قل للسد صادف الجزرا ويعجز شوط بعدما يخفان

وبزف كردوم تهب في الغربا
 لو كان ما بين تونس الغربا
 مبنى من شرقها إلى غربا
 لا بد الطير أن تجيب نبأ
 ما أعوصها من أمور وما شرا
 لجرت بالدم وانصدع حجرا
 أدر لي بعقلك الفحصاص
 إن كان تعلم حمام ولا رصاص
 تظهر عند المهيمن القصاص
 إلا قوم عارين فلا ستر
 ما يدروا كيف يصوروا كرا
 أمولاي أبو الحسن خطبنا الباب
 فننا كنا على الجريد والزاب
 ما بلغك من عمر فتى الخطاب
 ملك الشام والحجاز وتاج كسرى
 رد ولدت لو كسره ذكسرى
 هذا الفاروق مردي الأعوان
 وبقت حمى إلى زمن عثمان
 لمن دخلت غنائمها الديوان
 وافترق الناس على ثلاثة أمرا
 إذا كان ذا في ملة البرارا
 أي ما زاد غزالهم سبحان
 وبلاد الغرب سد السكندر
 طبقا بحديد أو ثانيا بصفر
 أو يأتي الريح عنهم بفرد خبر
 لو تقرأ كل يوم على الديوان
 وهوت الخراب وخافت الغزلان
 وتفكر لي بخاطر ك جمعنا
 عن السلطان شهر وقبله سبعا
 وعلما تنشر على الصمعا
 مجهولين لا مكان، ولا إمكان
 وكيف دخلوا مدينة القيروان
 قضية سيرنا إلى تونس
 واش لك في إعراب إفريقية القويس
 الفاروق فاتح القسرى المولس
 وفتح من إفريقية، وكان
 ونقل فيها تفرق الأخوان
 صرح في إفريقية بهذا التصريح
 وفتحها ابن الزبير عن تصحيح
 مات عثمان وانقلب علينا الريح
 وبقي ما هو للسكوت عنوان
 إش نعمل في أواخر الأزمان

وأصاحب الحضر في مكناساتنا وفي تاربخ كأننا وكيواننا
تذكر في صحتها أياتنا شق وسطيح وابن مرانا
إن مـرـين إذا تكلف براياتنا لجدا وتونس قد سقط بنيانا
قد ذكرنا ما قال سيد السوزرا عيسى بن الحسن الرفيع الشأن
قال لي رأيت، وأنا بهذا أدري لكن إذا جاء القدر عميت الأعبان
ويقول لك ما دهى المرينيا من حضرة فاس إلى عرب ديباب
أراد المولى بموت ابن يحيى سلطان تونس وصاحب الأبواب
ثم أخذ في ترحيل السلطان وجيوشه إلى آخر رحلته، ومنتهى أمره مع أعراب إفريقية
وأنى فيها بكل غريبة من الإبداع. وأما أهل تونس فاستحدثوا فن الملعبة أيضًا على لغتهم
الحضرية إلا أن أكثره رديء، ولم يعلق بمحفوظي منه شيء لرداءته.

الموشحات والأزجال في المشرق

وكان لعامة بغداد أيضًا فن من الشعر يسمونه المواليا ونحته فنون كثيرة يسمون منها
القوما، وكان وكان، ومنه مفرد، ومنه في بيتين ويسمون دوييت على الاختلافات المعتبرة عندهم
في كل واحد منها وغالبها مزدوجة من أربعة أغصان. وتبعهم في ذلك أهل مصر القاهرة وأتوا
فيها بالغرائب ونبحروا فيها في أساليب البلاغة بمقتضى لغتهم الحضرية فجاءوا بالعجائب
ورأيت في ديوان الصفي الحلي من كلامه: «أن المواليا من بحر البسيط، وهو ذو أربعة أغصان
وأربع قواف، ويسمى صوتًا وبيتين.

وأنه من مخترعات أهل واسط، وأن كان وكان فهو قافية واحدة وأوزان مختلفة في أشطاره:
الشر الأول من البيت أطول من الشر الثاني، ولا تكون قافيته إلا مردفة بحرف العلة، وأنه من
مخترعات البغداديين.

وأشدد فيه لنا: بغمز الحواجب حديث تفسير، ومنو أوبو وأم الأخرس تعرف بلغة
الخرسان». انتهى كلام الصفي. ومن أعجب ما علق بحفظي منه قول شاعرهم:

هــذي جراحـي طـريـبـا والـدما تنـضـح

وقــــــــــــــــاتلي بــــــــــــــــأخيــــــــــــــــا
قــــــــــــــــالوا وناخــــــــــــــــذ بشــــــــــــــــأرك
إلى جرحــــــــــــــــتي يــــــــــــــــداويني
ولغيره:

طرقــــــــــــــــت باب الخبا قالــــــــــــــــت من الطارــــــــــــــــق
تبــــــــــــــــسمت لاح لي من ثغرها بــــــــــــــــارق
ولغيره:

عهــــــــــــــــدي بها وهــــــــــــــــسي لا تــــــــــــــــأمن علي البــــــــــــــــين
لمن يعاين لها غيري غلام الزين
ولغيره في وصف الخشيش :

دي خمر صرف التي عهــــــــــــــــدي بها باقي
قحبــــــــــــــــا ومن قحبها نعمل على إحراقــــــــــــــــي
ولغيره:

يا من وصالو لأطفال المحبة بــــــــــــــــح
أودعت قلبي حوحو والتصبر بــــــــــــــــح
ولغيره:

ناديتها ومشــــــــــــــــبي قد طواني طــــــــــــــــي
قالــــــــــــــــت وقد كوت داخل فؤادي كي
ولغيره:

راني ابتسم سبقت سحب أدمعي برقه
أسبل دجى الشعر تاه القلب في طرقه
مأط اللثام تبــــــــــــــــدي بدر في شرقه
رجع هدانا بخيط الصبح من فرقه

ولغيره:

يا حادي العيس ازجر بالمطابا زجر وقف على منزل أحبابي قبيل الفجر
وصبح في حيمهم يا من يريد الأجر ينهض بصلي على ميت قتيل المهجر

ولغيره:

عيني التي كنت أركانكم بها باتت ترعى النجوم وبالتسهيدي اقتاتت
وأسهم البين صابتي ولا فاتت وسلوتي عظم الله أجركم ماتت

ولغيره:

هويت في قنطرتكم يا ملاح الحكر غزال يبل الأسود الضاريا بالفكر
غصن إذا ما انتنى يسي البنات البكر وإن تهلل كما للبدر عندو ذكر

ومن الذي يسمونه دوييت:

قد أقسم من أحبه بالباري أن يبعث طيفه مع الأسحار
يا نار أشواقى به فاتقدي ليلاً فعاها يهتدي بالنار

واعلم أن الأذواق كلها في معرفة البلاغة إنما تحصل لمن خالط تلك اللغة وكثر استعماله لها ومخاطبته بين أجيالها حتى يحصل ملكتها كما قلناه في اللغة العربية.

فلا يشعر الأندلسي بالبلاغة التي في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا الشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب؛ لأن اللسان الحضري وتراكيبه مختلفة فيهم وكل واحد منهم ممرذ لبلاغة لغته وذائق محاسن الشعر من أهل جلده.

﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاٰخِلَافُ السِّنِّكُمْ وَالْوَبٰكُرُ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَآيٰتٍ

لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾ [الروم: ٢٢].